دولة الإمارات العربية المتحدة - دبي

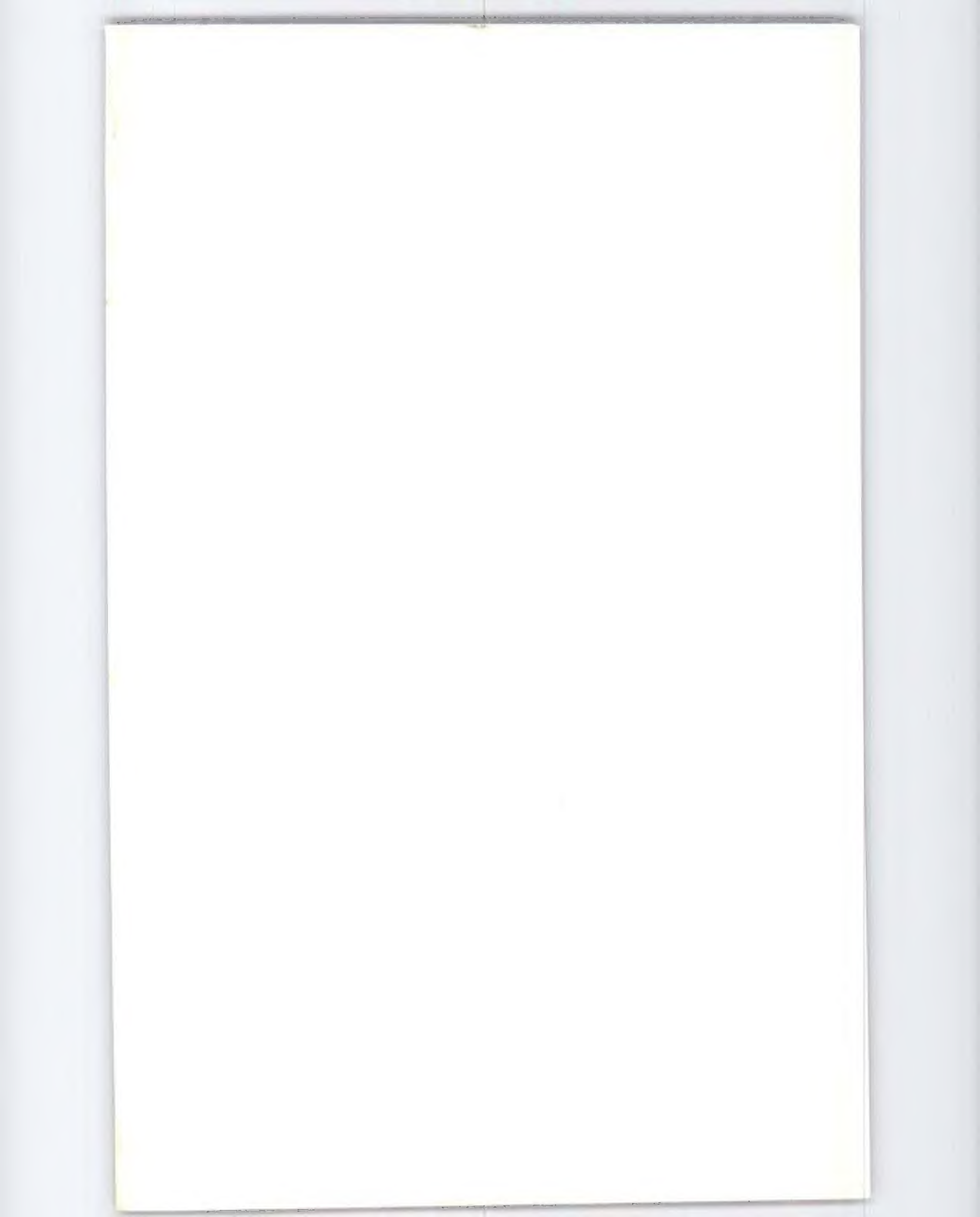
مجلة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية . فكرية . ثقافية . محكمة

العدد التاسع

١٤١٥ هـ

١٩٩٥ م





مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد التاسع

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م



طبيعة المجلة وأهدافها

١ـ تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ـ تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أساتذة متخصصين من داخل الكلية وخارجها، ثم يُنشر ما يجيزه المحكمون.

قــــــواعد النشـــــر

١ـ يلتزم الباحث أصـول البحث العلمي، من حيث تـوثيق المعلـومـات، والإشـارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها، وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ـ يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار، وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ـ تكون الكتابة بخط واضح، على وجه واحد من الورقة، أو طباعة على الآلة الكاتبة.

٤ـ يستخدم الكاتب علامـات الترقيم المتعـارف عليهـا في الأسلـوب العـربي، ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ـ تُكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حِدة.

٦ـ يفضّل أن يصـدّر كل بحث بنبـذة مختصرة لا تـزيـد على نصف صفحـة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار التي عالجها.

٧ـ يرافق كـلَّ بحث نبذةٌ مختصرة عن كاتبـه، تعـرف بـه، وبسجلـه العلمي، وأبـرز مؤلفاته.

٨ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولا يقل عن خمس عشرة.

٩ـ تعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصـالـح للنشر على صـاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ـ لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة إلى أصحابها، سواء أنشرت أم لم تنشر.

١١ـ يبلَّـغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١٢ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٣ـ تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكـورة، وليست ملـزمـة بـالـرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٤ ـ ما ينشر في المجلة يعبر عن فكر أصحابه، ولا يمثل ـ بالضرورة ـ رأي المجلـة أو اتجاهها.

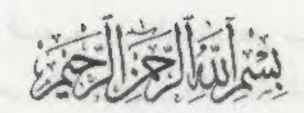
١٥ ـ تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث ينشر فيها.

١٦ ـ ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي:

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة) دبي ـ ص.ب: (٥٠١٠٦)

دولة الإمارات العربية المتحدة

المحتويات



الافتتاحيّـة

الحمد لله الأوّل بلا بداية، والآخر بـلا نهـايـة، تعـالى جدّ ربنـا مـا اتخذ صاحبة ولا ولداً، ولم يشرك في حكمه أحـداً. القـائـل ﴿وأنتم الأعلـون إن كنتم مؤمنين﴾.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خاتم الأنبياء، وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فلله سنن في الكون لا تتبدّل ولا تتخلّـف، ومنها ذلك الصراع السّـرمـديّ بين الحقّ والبـاطـل، بين الإيمان والكفـر. إنهما لا يمكن أن يصطلحـا، أو تقـوم بينهما هدنة أو وئام، لأن النقيض لا يمكن أن يـأتلف مـع نقيضـه. وقـد عبّـر القرآن الكريم عن هذه السنة الكـونيـة بـأجلى بيـان في قـولـه : ﴿ولا يـزالـون يقـاتلـونكم حتى يـــردّوكم عن دينكم إن استطـاعـوا﴾ وفي قـولـه عن اليهـود والنصارى : ﴿ولن ترضى عنك اليهودُ ولا النصارى حتى تتّـبع ملتهم﴾.

ولكنّ من سنن الله الأخرى في هذا السياق أن الغلبة دائمـاً للحق : ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا﴾ وأنّ الانتصـــار دائمـــاً لأهـل الإيمان مـا استمسكـوا بـه ونصروه، واعتصمـوا بحبلـه : ﴿وإن جنـدنـــا لهم الغالبون﴾.

وإذا فاء امرؤ إلى هذه السنـة الإلهيـة، فضرب على مِـحَـكِّـهـا مجريـات أمور المسلمين اليوم، فلابُـدّ بعدُ أنه متسائل : أين من هذه السنة مسلمـو هـذا الزمـان ؟ لمـاذا لا ينصرهم اللـه، مـا بـالهم يُـذبّـحـون، ويقتّـلـون، وتُـسْـبى ذراريهم في كل مكـان ؟ مـا بـال دمـائهم تجـري أنهـاراً حيثما اتجهت، وأينما

يمَـمت؟ ما بـالهم غـدوا أضيـع من الأيتـام على مـآدب اللئـــام ؟ عَدَتْ عليهم النصارى واليهود والمجوس والشيوعيون وكلٌّ من شايعهم أو ارتسم مـراسمهم من أهل الغواية والضلال، وصارت لكلٍّ هؤلاء وأولئك الغلبة على المسلمين.

اتخلّـفت سنة الله في الكون، فانتصر البـاطـلُ، وانهـزم الحقُّ، أم أن ثمـة أمراضاً خطيرة تنخر في جسد هذه الأمة، فتُحدث فيه هذا الذي هو حادث ؟

إن سنة الله لا تتخلّـف، إنها ثابتة مؤكـدة، مـا تعـاقب الليـل والنهـار : ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾.

لقد أثبتت دروس التاريخ التي ينبغي أن يعيها المسلمون جيـداً أن هنـاك تناسباً طردياً بين اقترابهم من دينهم وبين العـــزّ الـذي يَنْشُدُون. وكلما أوغـل المسلمون في الابتعـاد عن عقيـدتهم، وسرت فيهم سمـوم التغـريب والفـرنجـة، ومضوا وراء الكافرين إلى جحـورهم؛ أوغـل فيهم المـرض، وتخلّـف عنهم نصر الله، وخذلتهم دواعي الغلبة وشرائطها.

إن دماء المسلمين تنزف اليوم في كل مكان : تنزف في فلسطين على أيـدي اليهـود المجـرمين، وتنـزف في البـوسنـة والهرسك على أيـدي الصرب الآثمين، وتنزف في كشمير والفيلبين، وبدأت تنزف منذ أيام في الشيشان..

فمتى يتعـلّـم المسلمون الدرس، ويَعُوا حقيقة سنة اللـه في الكـون وعيـاً صادقاً : ﴿إن تنصروا الله ينصـرْكم ويثبت أقدامكم﴾.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

بحوث الشريعة وأصول الدين



فَهْـم جـديد

حــول الحديث النبــوي الشــريف

«من رآني في المنام فقد رآني»

الأستاذ الشيخ مصطفى أحمد الزرقا*

ـ ١ ـ

تلقيت هذا الحديث النبوي الشريف من بداية طلبي للعلم، والتلقي عن شيوخنا الأوائل، منذ أن كنا شُداةً مبتدئين، لا مصدر لنا فيما نتعلم إلا ما نسمعه من شيوخنا، ثم لما شببنا قليلاً عن الطَّوق، وأخذنا بدراسة الفقه وأحكامه بالتفصيل، بدأ تفكيري بعد ذلك بضرورة التعمق في دراسة هذا الحديث روايةً ودرايةً، للتوفيق بينه وبين ما يقرره الفقهاء من عدم جواز أخذ الأحكام عن طريق الرؤيا للرسول ﷺ في المنام.

ثم ازداد شعوري بضرورة تلك الدراسة والتمحيص كلما نشر بعض القائمين على أحد المساجد، أو بعض المقيمين في نطاق الحرمين الشريفين، شيئاً من النشرات السنوية بأنهم رأوا الرسول ﷺ في المنام، وقال لهم كيت وكيت، وأن يبلغوا الناس . ونحو ذلك، مما ينشره بعض المستغلّين للمشاعر الدينية عند عامة المسلمين ودهمائهم.

ـ الواقع أن هذه النشرات التي يزعم أصحابها رؤياهم للرسول ﷺ في منامهم لا تشكل مشكلةً علميةً، لأن من السهل أن يبيِّن للناس احتمال أن يكون مدّعوها كاذبين لا ينبغي الالتفات إلى مزاعمهم فيها، فكما وُجد وضّاعون كذابون، وضعوا الأحاديث المكذوبة، وقد نقدها العلماء ونخلوها، وحذّروا من روايتها، يوجد في كل عصر من يكذب في زعمه رؤيا الرسول ﷺ وتلقي كلام منه، بل هذا الكذب أسهل من وضع الحديث.

فتكذيب العلماء لهذه النشرات كفيل بالتحذير والتنبيه، لكن يبقى معه بعض الاستغلال لعقول الكثيرين من العوامّ الذين لا يقرؤون ولا يسمعون.

- وكم سمعنا من بعض المريدين من أتباع بعض شيوخ الطرق الصوفية أنه يفعل كذا وكذا من عبادات أو عادات، لأن شيخه أخبره أنه رأى الرسول ﷺ وأمره بذلك.

قد يكون الشيخ صادقاً في أنه رأى ما رأى في منامه، ولكن يبقى هذا باباً مفتوحاً لاستغلال عقول السذّج، ويبقى السؤال مطروحاً وهو ما قيمة رؤياه هذه في ميزان علم الشريعة ؟

- ٢ -

بعد أن وهبنا الله تعالى من المعرفة ومفاتيحها ما نستطيع أن نخرج به من دائرة الاعتماد المطلق على ما نسمع من شيوخنا الأوائل، وأصبحنا متمكنين أن ننطح المصادر بأنفسنا، وأن نرد الموارد الأصلية، ونغوص فيها ونمحّص، رأيتُ أن أسلك الطريق العلمية الصحيحة في دراسة ما يتعلق بهذا الحديث النبوي الشريف، حديث رؤيا الرسول ﷺ في المنام

فعمدت قبل كل شيء إلى النظر في سنده وصحته، فإن كان ضعيفاً فقد كُفيتُ العناء، فإذا بي أجد أنه صحيح ومروي من طرق عديدة من عدد من كبار الصحابة رضي الله عنهم، بصيغ وألفاظ مختلفة في بعضها لكنها متقاربة. وقد أخرجه الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما.

ووجدت أن علماء الحديث المحققين، كالعلامة ابن حجر في فتح الباري، يتفقون مع الفقهاء في أنه لا تؤخذ الأحكام من هذه الرؤيا، وأن من رأى الرسول ﷺ في منامه يأمره بفعل أو ينهاه فعليه أن يعرض ذلك على أصول الشريعة وقواعدها التي قررها الفقهاء، فما وافقها من رؤياه جاز له فعله، وما لا فلا.

وهذا ما أعاد المشكلة عندي جذعة في التوفيق بين رأي الفقهاء هذا وبين مدلول الحديث النبوي الصحيح الثبوت، فكيف تكون رؤيا من يرى الرسول ﷺ في المنام حقاً كأنما هي في اليقظة، والفقهاء مع المحدثين يقررون ذلك، ثم لا يجيزون للرائي أن يعمل بما يتلقاه فيها من أمر أو نهي إلا بعد إمراره على جهاز الرقابة الفقهية ؟!

وبعد لأيٍ ما وجدت لنفسي التعليل وارتضيته، وهو أن الله تعالى لم يتعبَّدنا بأخذ الأوامر والنواهي من الرؤى المنامية مهما كانت، وإنما تعبَّدنا بأخذ الأحكام والأوامر والنواهي من النصوص، نصوص الكتاب والسنة وليس في هذا رد لحديث الرؤيا الثابت، ولكن مع التسليم بصحة هذا الحديث، ليست الرؤيا هي الطريق المشروع لأخذ الأحكام، وتلقي الأوامر والنواهي، فلا إشكال.

وعند هذا الحد نستطيع الوقوف والاكتفاء، ولكن الإنسان طُلَعة وُلَعة، فبقيتْ نفسي تتطلع إلى مزيد من الفهم الفقهي في هذا الحديث النبوي الشريف فاتجهت إلى استعراض الروايات المتعددة لهذا الحديث، وما يقوله الشرّاح في تفسيرها، فوجدت ما يلي :

ـ ٣ ـ

تحقيق النص ورواياته :

في باب من رأى النبي ﷺ في المنام روى الإمام البخاري(١) أحاديث أربعة فيمن يرى الرسول ﷺ في منامه بدأها بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال سمعت النبي ﷺ يقول :

«من رآني في المنام فسيراني في اليقظة، ولا يتمثل الشيطان بي».

---

١ ـ البخاري، باب من رأى النبي ﷺ

٢ ـ وثانيها عن أنس رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ

«من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي».

٣ ـ وثالثها عن أبي قتادة رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ

«من رآني فقد رأى الحق».

٤ ـ ورابعها عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول

«من رآني فقد رأى الحق فإن الشيطان لا يتكوّنني».

٥ ـ وجاء عند مسلم(١) أيضا مثل ذلك، ولكن جاء عنده في بعض الروايات اختلاف في بعض الألفاظ له أهميته في فهم الحديث كما سنبينه

ففي الحديث الأول عن أبي هريرة رضي الله عنه، وهو «من رآني في المنام فسيراني في اليقظة » جاءت عند مسلم الزيادة التالية أو لكأنما رآني في اليقظة، لا يتمثل الشيطان بي».

ولولا هذه الزيادة عند مسلم لأمكن القول بأن حديث (فسيراني) لا علاقة له بموضوعنا، لأنه وعد من الرسول ﷺ لمن لم يستطع من الصحابة اللحاق به في الهجرة أنه إذا رآه أحدهم في المنام فسيلتقي به في اليقظة يوماً ما، كما فسّره شراح الحديث.

ولكن ترديد أبي هريرة رضي الله عنه بين قوله (فسيراني) وقوله (أو لكأنما رآني) يوضّح أن هذا الحديث ليس خارجاً عن موضوعنا، بل هو إحدى الروايات في موضوعنا نفسه.

٦ ـ وجاء أيضاً عن مسلم عن جابر رضي الله عنه مثل حديث أنس رضي الله عنه، ولكن جاء في آخره :

---

١ ـ مسلم، باب من رأى النبي ﷺ

«فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتشبَّه بي، بدلاً من قوله : «فإن الشيطان لا يتمثَّل بي».

٧ ـ وفي رواية أخرى في مسلم عن جابر أيضاً رضي الله عنه : «إنه لا ينبغي للشيطان أن يتمثل في صورتي» هكذا «أن يتمثل في صورتي» بدلاً من قوله : (أن يتمثل بي).

والإمام الترمذي روى في سننه عن عبدالله عن النبي ﷺ مثل حديث أنس رضي الله عنه وفي آخره (فإن الشيطان لا يتمثل بي) ثم قال الإمام الترمذي بعده :

«وفي الباب عن أبي هريرة وأبي قتادة وابن عباس، وأبي سعيد وجابر وأنس، وأبي مالك الأشجعي عن أبيه، وأبي بكْرة، وأبي جُحيفة

وقال الترمذي بعد ذلك : قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح».

ـ وفي مسند أحمد بن مسعود جاءت الرواية بالصيغة التالية :

«من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا ينبغي له أن يتمثل بمثلي»(١).

هذا ما يتعلق بتحقيق نص هذا الحديث ومختلف رواياته.

ـ ٤ ـ

آراء الشرّاح في معنى هذا الحديث :

شرّاح هذا الحديث النبوي لهم في تفسيره كلام كثير وتصويرات عديدة ويمكن تصنيفهم إجمالاً إلى فريقين

---

١ ـ المسند ٣٧٥/١

ـ فريق المتحفظين الذين يحددون المقصود بهذا الحديث النبوي يرى النبي ﷺ في منامه على صورته المعروفة، جرياً مع الرواية التي جاء فيها «فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي».

وهؤلاء يفسرون المراد بصورته المعروفة أن يكون الرائي رآه في صورة تتفق مع ما ورد من أوصافه الجسمية، وحليته وهيئته ﷺ

فأما إذا رآه على حالة مخالفة، كما لو رآه أبيض الشعر مثلاً فلا عبرة لرؤياه.

ـ وينقل العلامة ابن حجر(١)، دليلاً على ذلك يؤيده هو، ما أخرجه الحاكم عن عاصم بن كُلَيْب، قال حدثني أبي، قال قلت لابن عباس إني رأيت النبي ﷺ في المنام. قال صفْه لي، قال فذكرت الحسن بن علي فشبهته به، قال ابن عباس قد رأيته قال ابن حجر وسند هذا الحديث جيد.

وفي طليعة هذا الفريق من الشرّاح المتحفظين محمد بن سيرين، ثم القاضي عياض وهم لا يقيدون مدلول هذا الحديث النبوي بزمان ولا بأشخاص، وإنما يقتصرون على تقييده بأن يرى الرائي الرسول على صورةٍ تخالف أوصافه المنقولة ﷺ.

قال العلامة ابن حجر في فتح الباري في هذا المقام «قال القاضي عياض : يحتمل أن يكون معنى الحديث إذا رآه على الصفة التي كان عليها في حياته لا على صفة مضادة لحاله. فإن رؤي على غيرها كانت رؤيا تأويل لا رؤيا حقيقة، فإن من الرؤيا ما يُخرَّج على وجهه، ومنها ما يحتاج إلى تأويل».

أي يحتاج إلى تفسير لرموزها وهو المسمى : تعبير الرؤيا.

---

١ ـ فتح الباري لابن حجر.

ـ الفريق الثاني ـ هم الموسّعون، وهم الذي يرون أن المراد بهذا الحديث أن كل من رأى النبي ﷺ في المنام فإنه يراه حقيقة، سواء كانت رؤياه إياه على صفته المعروفة أو على غيرها.

وفي طليعة هذا الفريق المازري والنووي وقد تعقب النووي(١) ما قاله القاضي عياض، قال ما نصّه :

«هذا الذي قاله القاضي ضعيف، بل الصحيح أنه يراه حقيقة سواء كانت على صفته المعروفة أو غيرها كما ذكره المازري»

لكن العلاّمة ابن حجر تعقب رأي النووي هذا وقال عنه :

«إن هذا الذي رده الشيخ ـ يعني النووي ـ تقدم اعتباره عن محمد ابن سيرين إمام المعبّرين، وإن الذي قاله القاضي ـ أي عياض ـ هو توسط حسن»

ـ ٥ ـ

الرأي الذي انتهيتُ إليه واطمأنتْ إليه نفسي في فهم المراد بهذا الحديث النبوي :

إنني أرى بعد طول تفكير، أن هذا الحديث الشريف خاص بعصر الرسول ﷺ، وعصر صحابته الكرام، وليس له امتداد في الزمان ولا في الأشخاص. وحينئذ يكون قد انتهى حكمه بوفاة آخر صحابي من الصحابة الكرام الذين عايشوا الرسول ﷺ، أو شاهده أحدهم ولو مرة واحدة، وعرف صورته الحقيقية. فبعد وفاة كل من كانوا يعرفون هيئته وصورته الحقيقية عن مشاهدةٍ وعيان في حياته صلى الله عليه وآله وسلم انتهى حكم هذا الحديث، ولم يعد ينطبق على من يرى من أهل العصور

---

١ ـ شرح النووي على صحيح مسلم

اللاحقة في منامه شخصاً يقوم في رُوعه هو، أو يقول له الشخص المرئي نفسه، أو يقال له : إنه الرسول ﷺ. فلا يشمل الحديث النبوي المذكور شيئاً من هذا الرؤى التي يراها أحد عن الأجيال اللاحقة بعد وفاة جميع الذين كانوا يعرفون الرسول ﷺ بصورته وهيئته الحقيقية عن مشاهدة وعيان. وما الرؤى التي يرى فيها أحد من الأجيال اللاحقة في منامه شخصاً يقال له إنه رسول الله ﷺ، إلا كسائر الرؤى التي يُرى فيها ما يُرى من أشخاصٍ أو أشياء أو أحداث، ولا تفترق عن هذه الرؤى العادية في شيء.

ذلك لان الحديث النبوي المذكور قد اتفقت جميع رواياته التي أوردناها على أن الرسول ﷺ إنما قال : «من رآني» أو قال : «من رآني في المنام».. وضمير المتكلم في قوله : «من رآني» عائد إلى الرسول، أي إلى شخصه بذاته وهيئته، أي بصورته الحقيقية التي كان عليها. وهذا لا يتحقق إلا لمن يعرف صورته الحقيقية. وهم أصحابه الكرام الذين عايشوه، أو رآه أحدهم ولو مرة واحدة. فأما من لم يره ولا يعرف صورته الحقيقية فلا يمكن أن يقال : إنه رأى الرسول ﷺ في منامه، لانه لا يعرفه بصورته وهيئته الحقيقية، فكيف يصح أن يقال إنه رآه. بل كل ما في مثل هذه الرؤى أن أصحابها رأوا الحقيقة فكيف يصح أن يقال إنه رآه. بل كل ما في مثل هذه الرؤى أن أصحابها رأوا شخصاً لا يعرفونه، قيل لهم، أو قال هو لهم، أو قام في رُوعهم أنه الرسول ﷺ. وهذا كله من قبيل الاحلام العادية، التي قد يتمثل فيها الشيطان للنائم في صورة شخصٍ ما غير شخصية الرسول الحقيقية، ويوحي الشيطان فيها للنائم أو يقول له إن ذلك الشخص الذي رآه هو الرسول. فهذه الرؤى كلها لا ينطبق عليها الحديث الذي هو محل البحث، والذي خاطب به الرسول ﷺ صحابته الكرام الذين يعرفونه شخصياً، بقوله لهم «من رآني» أو «من رآني في المنام» : إذ لا يستطيع أحد بعدهم أن يزعم أنه رأى الرسول ﷺ بصورته الحقيقية، وهو لم يعرفه !!

هذا التفسير وهذا التعليل مستفاد بوضوح من التعبير بياء المتكلم في قوله ﷺ «من رآني» وهو الصيغة الواردة في جميع الروايات، كما بينته آنفاً، وهو واضح كل الوضوح لمن يحسنون فهم النصوص، فهو مقتضى التعبير بياء المتكلم

ثم إذا نظرنا إلى التعليل الوارد أيضاً في نص الحديث بقوله ﷺ «فإن الشيطان لا يتمثل بي» وفي رواية صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه «فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتمثل في صورتي»، وهكذا ورد فيها التعبير بلفظ (أن يتمثل في صورتي)، أقول إذا نظرنا إلى هذا التعليل الوارد في نص الحديث نفسه والتعابير التي جاءت فيه (ان يتمثل بي) (أن يتمثل في صورتي) يزداد المعنى الذى ذكرته وضوحا، وهو أن الحديث مقصور على من يرى الرسول ﷺ بهيئته وصورته الحقيقية التي يعرفها من قبل، كما يدل عليه ضمير المتكلم في قوله (رآني) وقوله (أن يتمثل بي) وهذا كان كافياً للدلالة على هذا المعنى، وهو أن هذا الحكم مخصوص بمن يرى الرسول ﷺ بهيئته الحقيقية التي يعرفه بها من قبل، ولكن جاءت رواية مسلم عن جابر رضي الله عنه بلفظ (أن يتمثل في صورتي) حاسمة في الموضوع، ونافية لكل احتمال آخر فمن الذي يعرف صورته وهيئته الحقيقية عليه الصلاة والسلام إلا من لقيه ؟

قلنا قبلاً : إن شراح الحديث كانوا فريقين : المتحفظين، والمتوسعين المعمِّمين فأما الفريق الثانى الذين عمّموا حكم هذا الحديث على كل من يرى ف المنام شخصاً يقال له في حلمه إنه الرسول ﷺ ولو رآه على صفة تخالف حليته وأوصافه المنقولة التي حكاها رواة الحديث والسيرة النبوية (ومن هذا الفريق من نُجلَهم من بحار العلم في الفقه والحديث كالإمام النووي) فقد أبعدوا جداً جداً عن المرمى، وحولوا نظرهم عن المنهج العلمي في تحليل النص وتفهمه بفقه وبصيرة ويبدو أن هؤلاء تحكمت فيهم العاطفة الجياشة من محبة الرسول ﷺ إلى درجة حجبت عن أبصارهم

فقه المعنى الصحيح ولذا لم يرتضِ العلامة ابن حجر رأيهم كما سلف بيانه.

وأما الفريق الأول المتحفظون الذين اشترطوا في تفسير الحديث لانطباق حكمه على الرؤى أن يكون الرائي قد تمثل له شخص الرسول ﷺ على هيئته وأوصافه المنقولة في كتب السنة والسيرة فقد كانوا أكثر تفقهاً في فهم هذا الحديث، وتحديد مرماه، وقاربوا لكنهم لم يقرطسوا(١) بل بقي لديهم جانب من تلك العاطفة النبيلة تجاه رؤيا من يرى الرسول ﷺ، فحجب عن أنظارهم دلالة الألفاظ الصادرة من أفصح الفصحاء الذي أوتي جوامع الكلم ﷺ.

فهؤلاء، وإن اشترطوا أن يكون الرائي قد رأى في منامه الرسول على الصفة المنقولة من حلاه وأوصافه ﷺ، لا ينبغي أن يغفلوا عن أن صفات الأعضاء في خلقة الإنسان كسواد العيون، ولون البشرة والشعر وحجم الرأس، والقامة، قد تتحد أو تتقارب في أشخاص هيئاتهم مختلفة جداً فلا يصح لأحد أن يقول: إنه رأى فلانا بصورته الحقيقية إلا إذا كان يعرفه قبلا.

وهذا ما يفيده قوله ﷺ «فإن الشيطان لا يتمثل بي» أو «يتمثل في صورتي».

هذا ما هداني الله تعالى إليه في فهم هذا الحديث النبوي، وهو نادر المثال للحديث الموقوف المخصوص التطبيق في الزمان والأشخاص فإن كان ما فهمته هو الصواب، كما أرجوه، فهو هداية من الله ذي الفضل والتوفيق. وإن كان خطأ فمني، وأستغفر الله تعالى وأعتذر إلى رسوله سيدنا إمام الهدى محمد ﷺ.

وبتقدير صحة هذا الفهم يتسدّ الباب أمام الدجّالين المحترفين الذين

---

(١) في مباراة الرماية حيث يُنصب فيها القرطاس وهو الهدف، يقال: قرْطس الرامي إذا أصاب سهمُه النقطة الوسطى في الهدف (انظر القاموس ولسان العرب).

يطلعون على الناس بين الحين والآخر بنشرات يوزعونها يزعمون فيها أنهم رأوا الرسول عليه الصلاة والسلام في المنام، وقال لهم كذا وكذا، وأن يبلغوا رؤياهم إلى الناس..

ولا نكران أن من الناس قوماً صالحين صادقين يرون في المنام أنهم رأوا الرسول ﷺ في صورة قد تتفق وقد تختلف مع صفاته وحليته المنقولة المدونة، ولكنها ـ أي رؤياهم ـ لا تدخل تحت هذا الحديث الذي انقضى حكمه، وإنما هي رؤيا من الرؤى العادية، وتُعبَّر كما يُعبَّر غيرها

ـ ٧ ـ

هذا، وقد طُرح عليَّ سؤال يقول إذا صحَّ هذا الفهم في هذا الحديث، واعتُبر حكمه موقوتاً ومنتهياً بوفاة آخر صحابي ممن عرفوا صورة الرسول ﷺ وهيئته الحقيقية، فماذا نقول إذن بالرؤيا الصالحة التي ثبت في السنة الصحيحة أنها تكون صادقة، وورد عند الترمذي أن الرؤيا الصالحة بشرى من الله، وروي عن عُبادة بن الصامت أنه ﷺ قال : «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة»(١).

والجـــواب :

إن قولي بأن حديث رؤيا الرسول ﷺ مخصوص بأصحابه الذين يعرفون صورته الحقيقية ولا يشمل من بعدهم من الأجيال (كما استقر عليه رأيي وفهمي) لا أقصد به أن كل رؤيا للرسول ﷺ بعد انقراض أصحابه هي رؤيا باطلة حتماً، أو أضغاث أحلام من الشيطان، بل أقصد أن من يرى الرسول في منامه ولا يعرف صورته من الأجيال اللاحقة بعد الصحابة الكرام فرؤياه ليس لها تلك الخاصية التي بيَّنها هذا الحديث

---

١ ـ الترمذي ـ أول كتاب الرؤيا.

النبوي موضوع هذا البحث، بل هي رؤيا كسائر الرؤى، فيمكن أن تكون من الرؤيا الصالحة، ويمكن أن لا تكون، مادام الرائي لا يستطيع أن يقول بأنه رأى الرسول ﷺ في صورته الحقيقية لأنه لا يعرفها.

ومعلوم أن الرؤيا الصالحة مدارها على ذات الرائي لا على المرئي فإذا كان الرائي من أهل الرؤيا الصالحة (وهم الصالحون الأتقياء الورعون الذاكرون الله تعالى باستمرار والمتصلون به بقلوبهم)، فإن رؤياه تكون صالحة، سواء أرأى فيها الرسول أم رأى أمورا أخرى، فإن الرؤيا الصالحة ليس من ضرورتها أن يرى فيه الرسول ﷺ، بل قد يرى أمورا أخرى، فتكون رؤياه صالحة ذات دلالة على ما يقع وإذا رأى فيها الرسول فهي أيضا رؤيا صالحة، لكن لا لأنه رأى الرسول ﷺ، بل لأن الرائي من أهل الرؤيا الصالحة.

وأما إذا كان الرائي ليس من أهل الرؤيا الصالحة ـ فإن رؤياه ـ ولو رأى فيها الرسول ـ بحسب ما خيِّل اليه أو قيل له في المنام ـ هي رؤيا عادية، وكونه رأى فيها الرسول لا يجعل لها المزية التي جاء بها الحديث النبوي موضوع البحث وهي أنها رؤيا حق وحقيقة بل هي رؤيا من الرؤى العادية،لأنه لم ير الرسول في صورته الحقيقية، التي لا يعرفها الا صحابته الكرام، والتي عليها (فيما أرى) محمل هذا الحديث الوارد بشأنها أنها كرؤيته والسماع منه في اليقظة.

والله سبحانه وتعالى أعلم، وهو الهادي إلى الصواب، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا وصلى الله على سيدنا محمد رسول الهدى، وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه وسلم.

مصار البحث

١ ـ سنن الترمذي.

٢ ـ شرح النووي على صحيح مسلم.

٣ ـ صحيح البخاري.

٤ ـ صحيح مسلم.

٥ ـ فتح الباري على صحيح البخاري لابن حجر.

٦ ـ مسند أحمد.



دور الإمام السيوطي ـ (٨٤٩ ـ ٩١١هـ) ـ
في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي

أ. د. محمد الدسوقي

تمهيد :

من القضايا التي يكاد يجمع عليها المؤمنون بالإسلام وغير المؤمنين به أن هذا الدين دين التفكير والنظر، ودين العلم والمعرفة، ومن ثم فإن الإسلام لم يخرج البشرية من ظلمات الوثنيةإلى نور الوحدانية فحسب، وإنما أخرجها كذلك من ظلمات الجهل والتخلف إلى نور العلم والحضارة والتقدم.

وهذا الإسلام الذي جاء للناس كافة، وجاء خاتمة الرسالات الإلهية ومهيمناً عليها صالح للتطبيق الدائم، لأنه دين الفطرة ودين العقل ودين اليسر والعدالة والعزة والقوة..

ولأن النصوص الشرعية التي تعد المصدر الأول لمعرفة أحكام الله في أفعال عباده متناهية، ولأن الحوادث والمشكلات غير متناهية، كان الاجتهاد الفقهي من فروض الكفاية كغيره من الاجتهاد في سائر فروع البحث العلمي، والدراسات التي تكفل للأمة القوة بمعناها الشامل، وتجعل منها بحق خير أمة أخرجت للناس.

---

* أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول ـ كلية الشريعة ـ جامعة قطر.

يقول القرطبي في مقدمة(١) تفسيره تعقيباً على ما أورده من آيات حول وجوب تدبر القرآن، ومهمة الرسول ﷺ بالنسبة للكتاب العزيز، وما يجب على العلماء نحوه :

«فصار الكتاب أصلاً والسنة له بياناً، واستنباط العلماء له إيضاحاً وتبياناً»

فمصادر الأحكام إذن هي النص الشرعي قرآناً أو سنة، والاستنباط منه، وليس الاستنباط إلا رأياً في فهم النص وتطبيقه إن كان مجالاً للرأي بأن كان ظني الدلالة أو ظني الثبوت، ثم الاستهداء بروح التشريع وفلسفته العامة إذا لم يكن هناك نص يتناول القضايا الفروعية على وجه مباشر أو صريح، وبذلك لا يكون الاجتهاد رأياً محضاً، أو تشريعاً بشرياً خالصاً.

والاجتهاد الفقهي في مدلوله العام جهد عقلي على قدر الوسع والطاقة لاستنباط الأحكام من مصدرها الإلهي، ولهذا تصبح الأحكام الاجتهادية ـ وإن كانت فهمًا بشرياً للنص، واستلهاماً لروح الشريعة ومقاصدها ـ لدى المسلم جزءاً من الشريعة، كما يصبح تطبيق هذه الأحكام تطبيقاً للشريعة ذاتها، فالمجتهد في الإسلام لا ينشيء حكمًا وإنما يكشف عنه، فسلطة التشريع لله وحده ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾».(٢)

والذي يستقرىء تاريخ الاجتهاد الفقهي في حياة الأمة يلاحظ أن هناك علاقة عضوية بين ازدهار هذا الاجتهاد وتقدم الأمة وقوتها، وأن ضعف الأمة وتخلفها كان من ورائه تخلف الاجتهاد وضعفه، وهذا يعني

---

١ ـ انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ١ ص٢ .

٢ ـ الآية ٥٧ في سورة الأنعام.

أن الاجتهاد مناط القوة والتقدم للأمة الإسلامية، ومن ثم لا تعرف هذه الأمة في ظل ذلك الاجتهاد ضعفاً أياً كان لونه، وتظل في منزلة الخيرية التي أنزلها الله إياها، والتي يجب عليها أن تجاهد دونها وتحافظ عليها.

وهذه الدراسة الموجزة التي أقدمها عن علم من أعلام الفكر الإسلامي الذي كان له دوره في مقاومة عوامل التخلف الفكري والضعف العلمي، إذا كانت لوناً من ألوان التقدير والتنويه بما بذله هؤلاء الأعلام في سبيل أمتهم والأخذ بيدها لكي تتبوأ مكانتها الجديرة بها والتي لا ينبغي أن تتخلى عنها فإنها أيضاً تذكير بأن مرد كل ما تعانى منه الأمة في حاضرها من مشكلات إلى أن الاجتهاد الفقهي مازال يجتر تراث الماضي، ولم يصل بعد إلى تقديم التصور العلمي الصحيح للواقع المعاصر بما يموج به من تيارات فكرية واجتماعية وسياسية متناقضة، فهذا الواقع لا سبيل إلى تغييره وإصلاحه إلا بما صلح به أول هذه الأمة، والطريق الأمثل لذلك هو الدراسة العلمية التي تصف الداء في عمق، وتعطي الدواء في صدق، والاجتهاد الفقهي هو الوسيلة العملية لهذه الدراسة التي تنقذ الأمة من فوضى التجارب التشريعية والشعارات العاطفية، والصراعات المذهبية، وترسم لها المنهج القويم الذي يعيد لها تاريخها المشرق بالعزة والقوة والعلم والمدنية.

وأما منهج هذه الدراسة فإنه يتركب بعد هذا التمهيد من ثلاثة مباحث وخاتمة.

يعرض المبحث الأول للاجتهاد وتطوره منذ عصر البعثة حتى عصر السيوطي.

أما المبحث الثاني فيتحدث عن دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي.

ويتناول المبحث الثالث أثر السيوطي فيمن أتى بعده من المجددين والمصلحين في مجال الدراسات الفقهية..

ولا يسمح المجال بإفاضة القول في هذه المباحث، أو تفصيل الكلام عنها، ومن ثم يأتى الحديث موجزاً يعطي تصوراً كلياً وبخاصة بالنسبة للمبحث الأول.

وتقدم الخاتمة أهم نتائج الدراسة، وبعض التوصيات، وأطمع أن تكون هذه الدراسة ـ على إيجازها ـ محققة للغاية منها، والله ولي التوفيق..

المبحث الأول

الاجتهاد وتطوره منذ عصر البعثة حتى عصر السيوطي

الاجتهاد منذ عصر البعثة إلى عصر نشأة المذاهب :

عصر البعثة هو عصر البناء والتأسيس للتشريع. فهو العصر الذي نزل فيه الوحي الإلهي على خاتم الرسل والأنبياء، بالفرائض والآداب، التي تعد أمثل منهاج لقيادة الحياة البشرية وكفالة سعادتها في الدارين.

في هذا العصر اجتهد الرسول ﷺ في بعض المسائل، وحض الصحابة على الاجتهاد، وشجعهم عليه، ليعلمهم طرائق البحث والنظر والاستدلال، فقد كان أحياناً يحيل إلى بعض أصحابه بعض القضايا ليحكم فيها ولو في حضرته، كما كان يبعث القضاة إلى الجهات النائية من جزيرة العرب ليحكموا بين الناس.(١)

ولكن الاجتهاد في عصر البعثة كان في نطاق محدود من القضايا وعدد معدود منها فقد كان الوحي ينزل من السماء، ولذا لم يكن الاجتهاد مع وقوعه في نطاق محدود مصدراً من مصادر الاحكام في هذا العصر، لانه كان يرجع إلى الوحي، ومن ثم كان الكتاب والسنة هما مصدر التشريع في عصر البعثة، بيد أن هذا لا ينفي أن الاجتهاد في هذا العصر كان أمراً واقعاً، وإن لم يلعب دوراً مهمـاً في التشريع لرجوعه في الغالب إلى السنة.

وواجه الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ مشكلات مختلفة، وكان على الفقهاء منهم أن يجتهدوا لبيان حكم الله فيما جد من نوازل، وهؤلاء

---

١ ـ المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور محمد معروف الدواليبي ص٧٧ ط. الخامسة بيروت.

المجتهدون من الصحابة لقرب عهدهم بعصر البعثة، ووقوفهم على أسباب النزول وفهمهم القرآن الكريم، وإيمانهم بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها كانوا أرحب أفقاً وأعمق فهماً في اجتهاداتهم وآرائهم ممن بعدهم.

لقد احتل الاجتهاد في عصر الصحابة منزلة أعظم شأناً من ذي قبل، واتسع نطاقه فشمل كثيراً من القضايا الخاصة والعامة والسياسية والإدارية والدولية، ومن هنا أصبح هو الأصل الرابع بعد القرآن والسنة والإجماع.

وكان يعبر عن الاجتهاد في هذا العصر بالرأي، ولكن الصحابة في تعويلهم على الرأي كانوا يجنحون إلى الحيطة وعدم التوسع فيه، لئلا يجترىء الناس على القول في الدين بلا علم.

وفي عصر التابعين شرق الإسلام وغرب، وانتشر الفقهاء في كل مكان من العالم الإسلامي، وكان للبلاد المفتوحة حظها من الثقافة والحضارة، كما كانت لها أعرافها وتقاليدها وكان من ذلك ونحوه تفاعل في العقليات وظهور كثير من المشكلات التي لم تكن معروفة من قبل، ولهذا كثرت الاجتهادات والآراء في كل أبواب الفقه.

وقد عرف عصر التابعين المدارس والاتجاهات الفقهية ومن ثم كان من خصائص هذا العصر اتساع دائرة الاجتهاد، لكثرة الفقهاء وكثرة الوقائع، وتعدد الأمصار، وظهور بوادر الفقه الفرضي وبخاصة في مدرسة الكوفة..

وجاء بعد عصر التابعين عصر نشأة المذاهب، وهو يعد من أزهى عصور الاجتهاد الفقهي، ولذا يسمى بعصر الكمال والنضج وعصر التدوين والتأليف، وقد بلغ نحو مائتين وخمسين عاماً، فقد بدأ في أوائل القرن الثاني، وانتهى في منتصف القرن الرابع على وجه التقريب.

في هذا العصر نشأت المذاهب الفقهية الكبرى التي اندرس بعضها، ولم يكتب لها البقاء مثل مذهب الإمام الاوزاعي (ت ـ ١٥٧هـ) بالشام والليث بن سعد (ت ـ ١٧٥هـ) في مصر وعاش بعضها الآخر حتى الآن مثل مذاهب الأئمة الأربعة المشهورة والمذهب الإباضي والمذهب الزيدي والمذهب الإمامي.

وقد تجمعت أسباب مختلفة أدت إلى ازدهار الاجتهاد في ذلك العصر وترجع في جملتها إلى ظروف سياسية وفكرية واجتماعية تلاقت كلها فكان لها أثرها في نهضة الحياة الفكرية والعلمية بوجه عام.

ولأن الاجتهاد في عصر نشاة المذاهب توافرت له كل أسباب القوة والازدهار أثمر أينع الثمرات، فقد اتسعت دائرته اتساعاً كبيراً، وشمل كل أبواب الفقه، كما أنه قام على مصادر جديدة بالإضافة إلى المصادر التي عرفها الصحابة والتابعون واهتم بالمسائل الافتراضية اهتماماً رائداً وبخاصة لدى فقهاء العراق، وكان لحرية الاجتهاد التي عاش في ظلها الفقهاء، والمناقشات والمناظرات التي دارت بينهم وشهدت صنوفاً من الجدل العلمي دورها في صبغ هذا الاجتهاد بصبغة الشمول والدقة، والاهتمام بإثارة قضايا أصولية متعددة، ومناقشتها وتحرير وتحديد مصطلحاتها، ثم الكتابة فيها، وسبقوا بذلك كل فقهاء القانون في العالم بوضع علم الأصول الذي يعد المنهج العلمي للاجتهاد.

الاجتهاد منذ عصر نشأة المذاهب إلى عصر السيوطي :

من المعروف تاريخياً أن المذاهب الفقهية لم تنشأ في حياة الأئمة فما كان يدور بخلد واحد منهم أن الأمة ستتفرق إلى طوائف متعددة كل طائفة تنحاز إلى إمام تتعصب له وتقلد آراءه وتحمل اسمه، قال أبو طالب المكي في قوت القلوب(١) «إن الكتب والمجموعات محدثة والقول بمقالات الناس

---

٤ ـ جـ١ ص ٣٢٤.

والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية لـه من كـل شيء والتفقه على مذهبه لم يكن الناس قديمًا على ذلك في القرنين الأول والثانى».

لقد نشأت المذاهب لأسباب متعددة من أهمها جهد تلاميذ الأئمـة في تدوين المذاهب ونشرها بين الناس، يشير إلى هذا ما قاله الإمام الشـافعي الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به.(١)

وبعد نشأة المذاهب لم يعد الاجتهاد كما كان من قبـل، فقـد أصبـح اجتهاداً في المذهب وليس اجتهـاداً في الشرع، وذلك أن الاجتهاد المذهبي ظل نحو ثلاثة قرون، وانحصر في إظهار علل الأحكـام التي قـال بهـا الأئمـة، والترجيح بين الآراء في المذهب الـواحـد، والاهتمام بـدراسـة علم الخـلاف، والكتابة في علم الأصول..

وكان لهذا الاجتهاد المذهبي الذي مثل لونـاً من السبـاق العلمي بين فقهاء المذاهب أثره الواضـح في نمو الفقه وتطوره، وفي الوقت نفسه كان من الأسباب التي حفظت فقه الأئمة وعملت على تحرير أصوله وقواعده، وكثرة الكتابة فيه كتابة موسوعية وموجزة في آن واحد.

ولكن هذا الاجتهاد المذهبي بعد تلك القرون الثلاثة التي أعقبت قيام المذاهب فقد دوره الفاعل في نمو الحياة الفقهية، لأن التقليـد قـد طغى على هذه الحياة، بسبب ضعف السليقة العـربيـة لـدى عـامـة الفقهـاء، وذلك لانقطاع الصلـة بين علماء الأمصـار الإسـلاميـة، وإهمال دراسـة العلـوم العربية والتاريخية والأدبية، وسوى هذا مما يحتـاج إليـه الفقيـه لتستقيم

---

١ ـ انظر وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص ٥٥٤ط. القاهرة والليث بن سعـد فقيـه مصر وإمامها في القرن الثانى توفي سنة ١٧٥هـ وكان بينه وبين الإمام مالك (ت ـ ١٧٩هــ) فقيه المدينة وإمام المذهب مراسلات علمية تدل على سعة علمه وغزارة فقهـه مـع فضلـه ونبله في الحوار والنقاش (انظر مالك للشيخ محمد أبو زهرة والليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل).

لغته، ويتسع أفقه، بالإضافة إلى تمزق العالم الإسلامي وضعفه، واستبداد الحكام وتطاحنهم من أجل النفوذ والسلطان، وقد نجم عن هذا وذاك انهيار الحياة العقلية الفقهية المبدعة،وحرص الفقهاء على المناصب يطلبونها من الحكام، وكانوا في القرون الخالية لا يتطلب الخلفاء غير رضاهم.(١)

وطغيان التقليد على الحياة الفقهة استمر نحو ستة قرون.

وإذا كان الفكر الإسلامي قد عرف في عصور التقليد بعض الأعلام الذين دعوا إلى الاجتهاد، وتركوا لنا تراثاً علمياً يدل على استقلال فكرهم كابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، والنووي (ت ٦٧٦هـ)، وأبي شامة (ت ٦٦٥هـ)، والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، فإن تيار التقليد ظل أقوى وأعتى، ولم تستطع جهود هؤلاء العلماء أن تعوق مسيرته أو اندفاعه.

وكان من أثر اتجاه الفقهاء نحو التقليد المحض، وتقليص دور الاجتهاد في البحث الفقهي أن انحصر نشاط الفقهاء في تأليف المتون والمختصرات ووضع الحواشي والشروح، واجترار التراث الفقهي دون إضافة جديد إليه، وهم مع هذا تعصبوا للأئمة تعصباً كريهاً، ونظروا إلى أقوالهم واجتهاداتهم نظرة تقديس فهي فوق مستوى النقد والمراجعة والأخذ والرد، ومن ثم كانوا قوة مناهضة لمن يحاول أن يخرج على آراء السابقين، وكان لهم من العامة سند في النيل من كل عالم يتمتع بدرجة من الاستقلالية في التفكير حتى إن بعض العلماء الذين كانوا يضيقون بالتقليد، وينفرون من التعصب والجمود يؤثرون السكوت على إنكار مواقف المقلدين الجامدين، تقية وخوفاً من أذاهم، ومن هؤلاء العلماء من كان يكتم ما يصرح به من تحريم التقليد إلى ما بعد موته، فقد روى الإدفوي عن شيخه الإمام ابن

---

١ ـ انظر الإسلام والحضارة العربية للأستاذ محمد كرد علي جـ٢ ص١٣.

دقيق العيد (ت : ٧٠٢هـ) أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، فلما مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقاً.(١)

إن طغيان التقليد ظل إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري، والسيوطي توفي في السنة الحادية عشرة من القرن العاشر، فهو قد عاش إذن في منتصف عصر التقليد تقريباً، وأدرك ما آل إليه حال الأمة في ظل الجمود والتخلف وعدم الاجتهاد، فحاول أن يجدد ويجتهد وأن يحمل غيره من العلماء والفقهاء على أن يقوموا بواجب الاجتهاد، وأن يذكرهم بأن عكوفهم على التقليد، وتقاعسهم عن القيام بهذا الواجب هو إهمال لفريضة كتبها الله على الأمة في مجموعها فإن لم يقم بها البعض أثم الجميع وباءوا بخسران مبين.

وكانت للسيوطي فيما سعى إليه وجاهد من أجله وسائل متعددة سيعرض لها المبحث التالي بشيء من التفصيل..

---

٧ ـ انظر القول المفيد في ادلة الاجتهاد والتقليد للإمام الشوكاني ص٢٠ ط. القاهرة

المبحث الثاني

دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي

نشأ السيوطي في بيئة علمية تعهدته منذ صغره بالتوجيه والرعاية، فأبوه قاض فقيه أسند إليه في مصر منصب الإفتاء والخطابة والتدريس، وقد مات والده، وهو في الخامسة من عمره، وكان قد حفظ بعض الأجزاء من كتاب الله، وقام على تربيته بعد والده الفقيه الحنفي كمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ) صاحب فتح القدير الذي تابع تحفيظه القرآن حتى ختمه وهو دون الثامنة.

درس السيوطي على أعلام الشيوخ في عصره، وقام بعدة رحلات طلباً للعلم وللوقوف على الكتب في شتى الفنون والعلوم، وتدل مؤلفاته التي ضرب بها في كل فن بسهم.(١) على كثرة الكتب التي قرأها، والمصادرر التي عول عليها، كما تدل على أنه كان موسوعي الثقافة، فهو محدث مفسر فقيه أصولي متكلم نحوي مؤرخ شاعر، ولم يكن كغيره من علماء عصره يقتصر في مؤلفاته على النقل والجمع أو الاختصار والشرح، وإنما كانت له شخصيته العلمية المستقلة التي انتفعت بكل ما اطلعت عليه وكان لها موقف إيجابي منه، موقف يؤكد أن السيوطي الذي لم يترك كتاباً في زمنه إلا قرأه(٢) كان يحترم عقليته وكانت له اجتهاداته وآراؤه في كل ما ألف فيه، ومن ثم انتشرت مؤلفاته في الأقطار، وسارت بها الركبان إلى الأنجاد والأغوار على حد تعبير الشوكانى.(٣) ولهذا رفع الله له بها من الذكر الحسن والثناء الجميل ما لم يكن لأحد من معاصريه..

---

١ ـ انظر المجددون في الإسلام للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص-٣٤.

٢ ـ انظر مجلة الأزهر المجلد ٣٢ ص ٤٨٤ وهذه مبالغة ولكنها تدل على كثرة اطلاعه

٣ـ انظر البدر الطالع جـ١ ص٣٣٢.

وإذا كان السخاوي في الضوء اللامع(١) قد حمل على السيوطي، واتهمه بأنه قد اختلس مؤلفات سواه وعزاها إلى نفسه، وقدم لها بمقدمات توحي بأنه ألفها، فإن هذا الرأي ـ كما علل الشوكاني ـ مرده إلى ضيق السخاوي بسبب ما بلغ إليه السيوطي من منزلة علمية جعلته يطمع في أن يكون مجدد القرن التاسع(٢) ويعترف بأنه قد كملت عنده آلات الاجتهاد، وما زال هذا دأب الناس مع من بلغ إلى تلك الرتبة. فضلاً عن أن هذا الرأي صدر عن خصم، وأن المنهج العلمي يرفض قبول رواية الأقران بعضهم في بعض.(٣)

ومهما يكن موقف السخاوي أو غيره من السيوطي، فإن تراثه العلمي خير برهان على أنه كان بالنسبة لعصره طاقة علمية متميزة، أبت أن تخب في ركاب التبعية والتقليد، وجاهدت من أجل أن يرتفع صوت الاجتهاد والتجديد، وتحيا الأمة عصراً جديداً من التطوير والتغيير. لقد عاش السيوطي حياته كلها تقريباً منقطعاً للبحث والدرس، ومن ثم خلف لنا هذا التراث الضخم الذي تنوعت مجالاته العلمية، وكان في كل مجال منها كأنه متخصص فيه، ومتمكن منه، مما يدل على أن الرجل كان يتمتع بفكر ثاقب، وحافظة واعية، واطلاع واسع، وأفق علمي رحب..

وإذا كان تخلف البحث الفقهي في عصر السيوطي ترجع بعض عوامله، إلى أن الفقهاء لم يهتموا بدراسة العلوم العربية(٤) فإنه قد جمع في ثقافته بين العلوم الأدبية والعلوم الشرعية، ولهذا كان مؤهلاً للاجتهاد فقد

---

١ ـ جـ٤ ص٦٥ ـ ٧٠ط. بيروت.

٢ ـ قال السيوطي في أرجوزته : تحفة المهتدين بأخبار المجددين

وهــذه تاسعة المئين قد	اتت ولا يخلف ما الهادي وعد
وقد رجوت أنني المجدد	فيها وفضل الله ليس يجحد

٣ ـ انظر البدر الطالع جـ١ ص٣٢

٤ ـ انظر المجددون في الإسلام، المرجع السابق، ص٣٥٠.

توافرت لديه الشروط التي وضعها العلماء فيمن يكون جديراً بالاجتهاد والإفتاء.

وقد راع السيوطي ما شاهده في عصره من تخلف في الدراسات الفقهية، وعزا هذا إلى غلبة الجهل، وحب العناد، واستعظام دعوى الاجتهاد بين العباد،(١) كذلك أزعجه نفوذ المتصوفة وسلطانهم الذي شمل العامة والخاصة، فما كان المتصوفة في ذلك العصر يفقهون جوهر التصوف وإنما كانوا يأخذون بقشور وبدع، لقد ساعد التصوف في عصر السيوطي على تخلف الحياة الفكرية، والخلود إلى حياة الخرافات والأوهام، وتعبئة العامة على معاداة من يحاول التجديد والاجتهاد، ورميه بالمروق من الدين أو الابتداع فيه.

لقد نعى السيوطي على كل مظاهر التخلف العلمي، وقد جر هذا عليه كثيراً من المشاكل،(٢) بيد أنه لم يعبأ بما تعرض له، وأخذ يجاهد في سبيل إبطال مزاعم المقلدين، والذين غابت عنهم أحكام الدين من المتصوفة وأشباههم، حتى لا تظل راية الجمود والتقليد، والبدع والترهات ترفرف في سماء الحياة العلمية، ويدرك الجميع أن الاجتهاد في كل عصر فرض وأن التقليد بالنسبة للعلماء مذموم، بل محرم لمن استكمل شروط الاجتهاد

وتجلى دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي في عصره في بعض مؤلفاته وكذلك في كثير من آرائه واجتهاداته.

مؤلفات السيوطي في الاجتهاد :

أما المؤلفات التي كتبها في موضوع الاجتهاد فمنها ما تناول هذا

---

١ ـ انظر الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم ص١٩.

٢ ـ انظر جلال الدين السيوطي للأستاذ عبد الحفيظ فرغلي ص١٠١ أعلام العرب /١٣٨.

الموضوع بأسلوب مباشر ومنها ما عرض له على نحو يخدم حركة الاجتهاد، ويحول دون أن يلج ساحتها من ليس أهلاً للنظر والاستنباط

الكتاب الأول ويأتي على رأس المؤلفات التي تحدثت في الاجتهاد بأسلوب مباشر كتاب «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» وهذا العنوان يوحي بأن في عصر السيوطي فترت همم الفقهاء، وآثروا الدعة والتقليد على الكد والجد في طلب العلم والتبحر فيه. وأنهم مع هذا غفلوا عن أن الاجتهاد أمر مطلوب شرعاً . وأن التقليد لا يجوز إلا للعامة، كما يوحي هذا العنوان أيضاً بأنه قد جرى بين السيوطي وهؤلاء المقلدين الذين ركنوا إلى التبعية لغيرهم من العلماء دون فقه وفهم جدل وأخذ ورد حول الاجتهاد، وأنه أراد بكتابه أن يبطل حججهم ومراعمهم وأن يوجه تيار البحث الفقهي وجهة سديدة تقوم على النظر والاجتهاد وفقاً للضوابط التي تواضع عليها علماء الأصول

ويتكون كتاب «الرد» من مقدمة موجزة وأربعة أبواب.

أما المقدمة التي جاءت في نحو صفحة فقد ذكر فيها السيوطي سبب تأليف الكتاب وقد أشرت إليه. آنفاً.

وفي الباب الأول أورد السيوطي طائفة من نصوص وأقوال أئمة العلماء في المذاهب الأربعة المشهورة، وكلها تثبت أن الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفاية، وأنه لا يجوز شرعاً إخلاء العصر منه، وقد يتعين هذا الفرض إذا شغر البلد عن مجتهدين، ومن هذه النصوص ما جاء في الملل والنحل للشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) «ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان. حتى إذا استقل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وأن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة. والآراء كلها متماثلة فلابد إذن من مجتهد».

وقد علق السيوطي على هذا النص بقوله «هذه عبارته فانظر كيف حكم بعصيان أهل العصر بأسرهم إذا قصروا في القيام بهذا الفرض، وأقام على فرضيته دليلاً عقلياً لا شبهة فيه»(١)

وقد تطرق السيوطي في هذا الباب إلى الحديث عن الأمور التي هي من فروض الكفاية، ولكن لا يتأتى القيام بها إلا بالاجتهاد، كالإمامة العظمى، وأن يكون فيمن يبايع الإمام رجل مجتهد على الأقل، وكذلك وزارة التفويض(٢) والقضاء، ونواب القاضي، وخلفاؤه، ومن يشاورهم ويستعين بآرائهم، ثم قال . فهذه المواضيع التي صرح الأصحاب وغيرهم باشتراط الاجتهاد فيها.(٣)

وما دامت هذه المواضيع لا يمكن القيام بها إلا بالاجتهاد وهي من فروض الكفاية، فإن الاجتهاد يصبح بالضرورة من هذه الفروض.

وأما الباب الثاني فقد عقده السيوطي ليورد فيه أقوال العلماء في أن كل عصر لا يجوز عقلاً أن يخلو من مجتهد، لقول رسول الله ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله.(٤)

وروى عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : لن تخلو الأرض من قائم لله بحجة لكي لا تبطل حجج الله وبيناته. أولئك هم الأقلون عدداً، الأعظمون عند الله قدراً».(٥)

---

١ ـ الرد علي من أخلد إلى الأرض ص ٣٢.

٢ ـ وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام أو السلطان من يفوض إليه تدبير الأمور وإمضاءها على اجتهاده وتشبه وزارة التفويض مركز الوزير في النظام البرلماني، حيث يشترك الوزير مع رئيس الدولة في الحكم (وانظر تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام ابن جماعة تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم ص٧٧ط. رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر).

٣ ـ الرد على من أخلد إلى الأرض ص٦٥.

٤ ـ رواه الشيخان.

٥ ـ الرد على من أخلد إلى الأرض ص٧٤.

ومادام الاجتهاد فرض كفاية فإن خلو العصر منه أو انتفاءه يستلزم اتفاق المسلمين على الباطل، وذلك محال لعصمة الأمة عن اجتماعها على الباطل.

وقد تطرق في هذا الباب أيضاً إلى قضية الإجماع، ومتى يكون إجماع كل عصر حجة على العصر الذي بعده، واستنبط من آراء العلماء في هذا أن هناك اتفاقاً على أنه لا يجوز خلو العصر من قائم لله بحجة، ثم خلص من هذا إلى ما يتحدث به كثير من الناس في عصره حول المجتهد المطلق وأنه فقد منذ قديم، قال لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فقد من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد، وهذا غلط منهم ما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب وبين كل مما ذكر فرق.

، وقد عرف المجتهد المستقل بأنه الذي استقل بقواعد لنفسه بنى عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وأما المطلق غير المستقل فهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل ثم لم يبتكر لنفسه قواعد بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد.

وعقب على هذا بأن المجتهد المستقل فقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه وأن المجتهد المطلق لا يخلو منه عصر، وأن الغلط الذي جاء لأهل زمانه إنما جاء من ظنهم ترادف المطلق والمستقل، ثم قال والذي ادعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي رضي الله عنه، وسالكون طريقته في الاجتهاد، امتثالاً لأمره، ومعدودون من أصحابه وكيف يظن أن اجتهادنا مقيد والمجتهد المقيد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم بالحديث والعربية مني.(١)

---

١ ـ انظر المرجع السابق، ص٩٣، ٩٤، ٩٨.

والسيوطي في هذا النص يقرر أنه مجتهد مطلق، وأنه سالك طـريقـة الشافعي في الاجتهاد، ولكنه لم يسلك هذه الطـريقـة عن تقليـد، ولكن عن فقه واقتناع بها وهذه ظاهرة في المذاهب الفقهية كلها، فهناك في كل مـذهب فقهاء مجتهدون ولا يقدح في درجة اجتهادهم أنهم أخذوا بقواعد أو أصول إمام من الأئمة، فضلاً عن أن أصول المذاهب كلها واحدة، ويرجع الخلاف بينها إلى العمل بهـذه الأصول في صورها المختلفة، كما يرجـع إلى تبـاين حظوظ الفقهاء في الفهم والإدراك والتقدير(١) فهي اختـلافـات في مسـائل جزئية يمكن أن تقع من شخص واحد في زمنين مختلفين.

وفي النص أيضاً إشارة إلى أن المجتهد المطلق ينبغي أن يكون متمكناً من السنة النبوية، وفقيها في العربيـة، وقـد اعترف السيـوطي بـأنـه أعلم زمانه فيهما، وليس في هذا الاعتراف مبالغة، أو إسراف، فآثـاره العلميـة في السنة واللغة تشهد له بهذا، وإن كـان التـواضـع العلمي يقتضي أن يمسك الإنسان عن الثناء على نفسه، ويدع الحكم له أو عليه للآخرين، ولكن لعـل السيـوطي اضطر إلى هذا ونحوه، ليواجه هؤلاء الذين أنكـروا عليـه دعـوى الاجتهاد، بل وشنعوا عليه واتهموه بأن بضـاعتـه من العلم مـزجـاة، وأن مؤلفاته ليست له، وأنه كحاطب ليل..

وأما الباب الثالث، فقد خصه السيـوطي بـذكـر من حث من العلماء على الاجتهاد وأمر به، وذم التقليد ونهى عنه، وقد استهله بقوله اعلم أنه مازال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد، ويحضـون عليـه، وينهـون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه.

ولكن السيوطي اهتم في هذا الباب بإيراد ما يتعلق بالتقليد ومـوقف العلماء منه، ومن ثم ذكر بعد تلك الكلمـة التي استهـل بهـا البـاب أسماء بعض الذين كتبوا في ذم التقليد وإبطاله، وعنـاوين مؤلفـاتهم في هـذا، ثم

---

١ ـ انظر أسباب الاختلاف بين الفقهاء للشيخ علي الخفيف ص٢٨٧.

أورد طائفة من النصوص لعدد من أعلام الفقهاء والأصوليين، وكلها منقولة من كتب أصولية معتبرة، وكلها ـ بوجه عام ـ تتحدث عن مفهوم التقليد وفساده وحرمته والفرق بينه وبين الاتباع، فالتقليد أن تقول بقول القائل وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه، أما الاتباع فهو أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله، ولهذا كان الاتباع سائغاً أو محموداً، وكان التقليد ممنوعاً ومذموما، وقد ورد لا فرق بين بهيمة تقاد وإنسان يقلد. بيد أن ذم التقليد لا ينسحب على العامة؛ لأنهم يقلدون العلماء فيما يواجهون من نوازل، وإنما ينصرف هذا الذم للعلماء الذين يقصرون في النظر والاجتهاد، ويأخذون بأقوال غيرهم وإن لم يدركوا وجه الحق فيها، فهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم أنهم كالبهائم التي تقاد.

وقد اشتمل الباب مع هذا على بعض النصوص التى عرضت لما يتذرع به المقلدون من أدلة يرونها تبيح لهم التقليد، وتنفي عنهم جريرة الكسل والقعود عن طلب الاجتهاد، وناقشها مناقشة علمية، وأثبت أن هذه الأدلة أو هى من خيط العنكبوت.

كذلك اشتمل الباب على نص للإمام ابن حزم (ت : ٤٥٦هـ) ورد في كتابه إبطال التقليد وهذا النص يحدد بداية عصر التقليد بالقرن الرابع، وذكر فيه أن القائلين بالتقليد يقرون على أنفسهم بالباطل، لأنهم يعترفون بأن أئمتهم قد نهوا عن تقليدهم ومع ذلك خالفوهم وقلدوهم، وفي الباب أيضاً نص لهذا الإمام أكد فيه أن العلماء في القرون الثلاثة الأولى كان يجتهد كل منهم لنفسه، ولا يرى صواباً وخيراً في أن يقلد غيره، وأورد في النص بعض المجتهدين من التابعين وتابعيهم إلى القرن الذي بدأ فيه التقليد.

وجملة القول أن السيوطي في هذا الباب أوضح أن أئمة الفقهاء في كل المذاهب والعصور يذمون التقليد ويحضون على الاجتهاد، وأن الذين يقلدون من الفقهاء قد خالفوا أقوال أئمتهم، وتنكبوا طريق الحق والصواب فيما يقولون ويفعلون.

وفي الباب الرابع والأخير أورد السيوطي فوائد منثورة بلغ تعدادها سبعاً وأربعين فائدة، وهذه الفوائد نقول من كتب فقهية وأصولية وتاريخية، وهي في مجملها تدور في نطاق الاجتهاد، ومتى ينعقد الاجماع، ومهمة علم الأصول بالنسبة للمجتهد وما ينبغى أن يحصله الفقيه من العلوم حتى يبلغ مرتبة الاجتهاد، وهل دراسة المنطق اليونانى ضرورة للمجتهد، وبعضها يتناول قضايا تاريخية كمشاهير المجتهدين من الصحابة ومن بعدهم إلى عصر السيوطي، ثم مسائل متنوعة كعدم التعارض بين دعوى الاجتهاد والانتساب إلى مذهب من المذاهب، ومراتب العلماء في الفقه، وأن اختلاف الطبائع والثقافات يؤثر في إصدار الأحكام والآراء وغير ذلك.

وإذا كان السيوطي قد عول في كتاب الرد على النقل كثيراً فإن النقل لم يكن عشوائياً، وخضع لضوابط علمية أهمها :

١ ـ التعويل على المصادر الأصلية في مختلف المذاهب.

٢ ـ النص على النقل إن كان مباشراً أو بالواسطة، وإن كان حرفياً أو مع تصرف فيه.

٣ ـ مراعاة الدقة في اختيار النص الذي يتناول الموضوع بصورة واضحة.

٤ ـ التعليق أحياناً على النصوص بالأخذ بمضمونها أو عدم الأخذ به (١)

---

١ ـ أنظر الرد ص ١٦٨ ومن تعليقه ما قاله بعد أن أورد نصاً يتعلق بعدم انعقاد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد خلافا لطائفة، وعمدة الخصم أن عدد التواتر من المجتهدين إذا اجمعوا على مسالة كان انفراد الواحد عنهم يقتضي ضعفاً في رايه.. قلنا ليس بصحيح إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأيا ظاهرا يبتدر إليه الأفهام، وما ذهب إليه الواحد أدق وأغوص، وقد ينفرد الواحد على الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر.

وهذه الضوابط تشهد للسيوطي بالاطلاع الواسع، والفطنة في اصطفاء ما يخدم موضوعه، والشخصية العلمية المستقلة، والمعرفة الوافية بالمؤلفات والمصادر الخاصة بالموضوع الذي يبحث فيه، كما تشهد له بالأمانة العلمية تلك الأمانة التي كانت السمة الغالبة في كل التراث الفكري لعلماء الإسلام.

ولكن لماذا أكثر السيوطي من النقل ؟

يبدو أنه فعل ذلك ليفحم الذين يقلدون ولا يجتهدون، والذين أنكروا عليه دعوى الاجتهاد، فقد خاطبهم بنصوص أئمتهم، وكأنه يقول لهم إن الأئمة الذين تقلدونهم لا يرضون منكم هذا التقليد، وإنما يرضون منكم الاجتهاد..

إن هذا أسلوب علمي في مواجهة المكابرين والجامدين علهم يدركون ما هم عليه من خطأ، ويأخذون بأقوال أئمتهم فيجتهدون، ويدعون الإنكار على الذين ينادون بالاجتهاد ويحضون عليه.

والحاصل أن كتاب «الرد» دعوة صريحة للاجتهاد، ومقاومة شجاعة للتقليد، وتكاد القضايا التي اشتمل عليها هذا الكتاب لا تخرج عما يلي

١ ـ إن الاجتهاد من فروض الكفاية، وهو ركن الشريعة الأعظم، وتركه يؤدي إلى إبطال الشريعة، ومن ثم كان المجتهدون قوام الشرع.

٢ ـ وما دام الاجتهاد من فروض الكفاية، فإن أهل كل عصر يكونون عصاة جميعاً إذا قصروا في القيام بهذا الفرض.

٣ ـ المجتهد المطلق هو الذي يتأدى به فرض الكفاية، وأما المجتهد المقيد فلا يتأدى به هذا الفرض.

٤ ـ التقليد سبب الحرمان من كل خير، وسائق لكل غواية.

٥ ـ إن المجتهد يُقدِم على الأمر على علم والمقلد يقدم فيه على جهل، فالأول يرشد إلى الخير، والثاني يقود إلى المنكر والشر.

٦ ـ لا ينبغي معرفة الحق بالرجال، وإنما نعرف الرجال بالحق، ومن ثم كانت كل أقوال العلماء مجالاً للنظر للوقوف على الصحيح منها للأخذ به وترك ما عداه.

والكتاب الثاني الذي عرض فيه السيوطي لموضوع الاجتهاد والتقليد هو تقريب الاستناد في تيسير الاجتهاد، وهو رسالة(١) كتبها قبل «الرد»، فقد أحال في هذا الكتاب على تلك الرسالة وذهب السخاوي(٢) إلى أن السيوطي كتب تيسير الاجتهاد لتقرير دعواه في نفسه، ومع هذا لا يختلف الرد عن التقريب إلا من حيث الكم وكثرة النقول، والكتابان معاً وإن سلكهما بعض الباحثين ضمن المؤلفات الأصولية للسيوطي يتناولان قضية واحدة، وهي الاجتهاد والتقليد على نحو جديد يخالف ما أخذت به كتب الأصول في حديثها عن هذه القضية فهذه الكتب تتحدث عنها في إطار الدراسة العلمية التي تقدم المفاهيم والمصطلحات وما دار حولها من جدل واختلافات، ولكن عرض السيوطي للقضية يتجاوز هذا المدلول العلمي إلى الحرص على شحذ الهمم، وبعث العزائم، وتوجيه الطاقات للبذل والعطاء الذي لا يعرف الاجترار أو التكرار، وإنما يعرف الاجتهاد والتجديد.

وأما الكتب التي جاء الحديث فيها عن الاجتهاد عرضاً فكتابان هما أدب الفتيا، والأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع.

وأدب الفتيا اشتمل على أثنى عشر باباً(٣) تضمنت بعض الآثار التي

---

١ ـ حقق هذه الرسالة الدكتور فؤاد عبد المنعم ونشرتها دار الدعوة بالاسكندرية (وانظر الرد ص١٤)

٢ ـ انظر الضوء اللامع جـ٤ ص٦٩

٣ ـ حقق أدب الفتيا الأستاذان محمد عبد الفتاح سليمان، ومحمد أحمد الرواشدة، ونشره المكتب الإسلامي ببيروت ودار عمار بعمان

تحض على التثبت في الفتيا ووجوبها على من هو أهل لها، وأن على المفتي ألا يجيب عن كل ما يسأل عنه، وألا يغفل عن قول لا أدري، وما يجب على المفتي قبل الإفتاء وإفتاء العالم بحضرة من هو أكبر منه.. إلخ.

وأدب الفتيا رسالة صغيرة، وبعض أبوابها لم يذكر فيه السيوطي إلا أثراً واحداً، وهذه الرسالة على صغرها جمعت الآداب الشرعية التي يجب على المفتي أن يتحلى بها، وكأن السيوطي بهذه الرسالة ـ مع دعوته إلى الاجتهاد ـ يحذر من الإقدام عليه دون أن تتوافر في المجتهد شروط خاصة تجعله أهلاً للإفتاء والاجتهاد، فالرسالة إذن تضع الضوابط والمبادىء التي على أساسها يكون الإفتاء مقبولاً، ومن تجرأ على الفتيا دون أن يأخذ نفسه بهذه الضوابط والآداب فقد ضل سواء السبيل، وكانت عاقبة أمره خسرا. وكان خطره وضرره فادحاً، وعد ماجناً يجب الحجر عليه.

وأما كتاب الأمر بالاتباع فقد درس فيه السيوطي ما شاع في عصره من منكرات، أو ما يظنه بعض الناس طاعات وليس كذلك، أو ترك المباحات وتعذيب النفس اعتقاداً بأن ذلك من القربات.(١)

ومن الأمور التي عدها السيوطي من المحدثات التي أدخلت على العبد آفات كثيرة مخالفة للشريعة الاشتغال بالنوافل وإهمال طلب العلم، فقد أدى هذا إلى طغيان سلطان الجهل، وإذا طغى هذا السلطان في أمة استحوذت عليها الخرافات والبدع وحادت في طاعتها لربها عن القصد والاعتدال، فباءت بالإثم والخسران.. ومما جاء في هذا الكتاب فاعرف يا أخي مرتبة العلماء في الاتباع وحفظ الشريعة فهم ورثة الأنبياء، فالعلماء أدلة الطريق، والخلق وراءهم(٢)

---

١ ـ حقق الأمر بالاتباع الأستاذ محمد عبد القادر عطا.

٢ ـ الأمر بالاتباع ص٩٦.

إن السيوطي في هذا الكتاب يحاول مقاومة تيار السلبية، والفهم السقيم للعبادة والانصراف عن طلب العلم وعدم فقه الأحكام فقها سديداً لا يعرف الإفراط والتفريط.

فالكتاب وإن عالج البدع والمنكرات يدعو إلى الفهم الصحيح للتشريع، والتطبيق السليم للأحكام، وسبيل ذلك العلم فهو من ثم دعوة إليه، ومن هنا كان كتاب أدب الفتيا من مصنفات السيوطي التي حاربت بأسلوب غير مباشر أسباب التخلف العلمي في مجال الدراسات الفقهية، والخلود إلى خرافات وأوهام جهلة المتصوفة، والفقهاء الذين أعرضوا عن الاشتغال بتحصيل علوم الاجتهاد، وآثروا عليه التقليد.

اجتهادات السيوطي :

يلاحظ من يستقرىء آراء ومؤلفات الإمام السيوطي في الفقه أو الأصول أنه اطلع على التراث الفقهي وبخاصة في المذاهب الأربعة المشهورة اطلاعاً وافياً، وأن هذه المؤلفات وتلك الآراء أوضح برهان على أنه كان مجتهداً مطلقاً وأن ما ادعاه من الاجتهاد كان صحيحاً.

وما كان للسيوطي أن يحمل على المقلدين ويشنع عليهم، ويدعو إلى الاجتهاد ويؤلف فيه، وهو لا يتمتع بالأهلية له والقدرة عليه، ففاقد الشيء لا يعطيه، ومن ثم كان لهذا الإمام دراسات ومؤلفات تشهد له بالاجتهاد المطلق.

ودرجة الاجتهاد المطلق لا تقتضي بالضرورة أن يكون للفقيه المجتهد أصول وقواعد خاصة به، فأصول الفقهاء كما أسلفت واحدة، والتفاوت بين الفقهاء في الآراء يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير، وإنما تحدد تلك الدرجة بمجموع ما صدر عن الفقيه من آراء، وكيف خالف غيره فيها أو وافقه، فإن كان يوافق أو يخالف عن بينة ودليل لا عن تقليد فآراؤه تصدر

عن عقلية مستقلة، وتجربة ذاتية، وخبرة علمية، وتحمل طابع نفسه وحسه وتفكيره، ومن هنا يكون مجتهداً مطلقاً.(١)

وإذا نظرنا في مؤلفات وآراء السيوطي الفقهية فإننا نجد أن له شخصيته المستقلة في الفهم والحكم، فهو يحلل آراء غيره ويناقشها، ويرجح بينها، ويذهب إلى ما يراه، وفقاً للأدلة من الكتاب والسنة، ويغلب عليه اللجوء إلى القياس ويربط أحياناً بين الفرع واصله، وبين الفقه واللغة..

ويعد كتابه الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية من أهم كتبه الفقهية الاصولية. فهذا الكتاب يضبط كثيراً من الفروع الجزئية بضوابط تكشف في كل مجموعة من هذه الفروع عن وحدة العلة، او جهة الارتباط، وقد تحدث في مقدمته عن الجهد الذي بذله فيه وأنه صدر كل قاعدة بأصلها من الحديث والأثر، ويقول وأنت إذا تأملت كتابي هذا علمت أنه نخبة عمر، وزبدة دهر، حوى من المسائل المهمات، وأعان عند نزول الملمات، وأنار مشكلات المسائل المدلهمات، فإني عمدت فيه إلى مقفلات ففتحتها، ومعضلات فنقحتها، ومطولات فلخصتها، وغرائب قل أن توجد منصوصة فنصصتها.(٢)

والكتاب وإن حمل عنوانه أنه في فروع فقه الشافعية يعرض فيه السيوطي لآراء بعض المذاهب الأخرى وقواعدها.(٣) والكتاب مع هذا يقدم تصوراً واضحاً لعقلية هذا الإمام الفقهية، تلك العقلية التي تربط بين الفروع ربطاً وثيقاً، وتحيط بما يخرج عن القاعدة، ولا تنطبق عليه على

---

١ ـ انظر محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الدسوقي، ص٢٩٠.

٢ ـ الأشباه والنظائر، ص٥

٣ ـ انظر على سبيل المثال ص٦٧ من الاشباه في موضوع إباحة أكل الزراقة.

نحو يؤكد الإحاطة بالفقه الإسلامي والفهم الدقيق لمسائله، والعرض المنطقي لفروعه، فضلاً عن النظرة الذاتية التي تعبر عن بعض ملامح الاجتهاد لدى السيوطي.

ولا يسمح المجال بالحديث عن كل أبواب الكتاب وجزئياته فهو موسوعة في القواعد إذ تبلغ عدد صفحاته نحو ستمائة صفحة، ومن ثم أجتزىء بالإشارة إلى بعض المسائل كدليل على منزلة السيوطي الفقهية.

ففي قاعدة «الأصل في الأبضاع التحريم» تطرق إلى حق الإمام في التصرف في الفيء(١) والغنيمة. وقد ذكر أن من العلماء من ذهب إلى أن حكم الفيء والغنيمة راجع إلى رأي الإمام يفعل فيه ما يراه مصلحة، ولكن هناك من رد على هذا الرأي، ويقول السيوطي والصواب معه قطعاً أي مع الرأي الذي لا يعطي للإمام الحق في التصرف في الفيء والغنيمة وعلل لهذا بقوله «وقد تتبعت غزوات النبي ﷺ وسراياه، فكل ما حصل فيه غنيمة أو فىء قُسّم وخُمّس، ومن تتبع السير وجد ذلك مفصلاً».(٢)

وفي قاعدة «الإيثار في القرب مكروه وفي غيرها محبوب» أورد آراء الفقهاء في هذا، وبين أنها ثلاثة أوجه، بيد أنه عقب عليها بقوله . قلت . ليس كذلك، بل الإيثار إن أدى إلى ترك واجب فهو حرام كالماء (أي الذي يتوضأ به) وساتر العورة (أي في الصلاة) والمكان في جماعة لا يمكن أن يصلي فيه أكثر من واحد، وأشباه ذلك. وإن أدى إلى ترك سنة أو ارتكاب مكروه فمكروه، أو لارتكاب خلاف الأولى مما ليس فيه نهي مخصوص فخلاف الأولى، وبهذا يرتفع الخلاف(٣).

---

١ ـ الفيء ما أخذ من أموال الكفار بغير حرب كالجزية والعشور، وكل مال صالحناهم على ادائه إلينا. والغنيمة ما أخذه المسلمون من الكفار قهراً (وانظر تحرير الاحكام ص٩٨، ١٨٥)

٢ ـ انظر الأشباه والنظائر ص٦٨

٣ ـ انظر المصدر السابق، ص ١٣٠.

فالسيوطي في موضوع الإيثار فصل ووضح، ورجح، وبهذا لا يكون بين الفقهاء خلاف فيه، وهو في موضوع الفيء والغنيمة صوب ما رآه صحيحاً، وذكر ما يشهد له بما ذهب إليه، والفقيه المجتهد هو الذي يكون له من الآراء موقف إيجابي يقوم على الدليل والحجة ويعبر عن شخصيته العلمية المستقلة وهكذا كان السيوطي.

وكما ألف السيوطي في الأشباه والنظائر الفقهية ألف في الأشباه والنظائر في العربية، وكان في بعض الأحيان يربط بين هذه وتلك، فقد قال بعد أن تحدث عن قاعدة الأمور بمقاصدها تحت عنوان خاتمة تجري قاعدة الأمور بمقاصدها في علم العربية أيضاً، فالأول ما اعتبر ذلك في الكلام، فقال سيبويه والجمهور باشتراط القصد فيه، فلا يسمى كلاماً ما نطق به النائم والساهي، وما تحكيه الحيوانات المعلمة، ثم قال وفرع على ذلك من الفقه فإذا حلف لا يكلمه فكلمه نائما، أو مغمى عليه فإنه لا يحنث.

وكما تجري هذه القاعدة في النحو تجري في العروض، فالشعر عند أهله كلام موزون مقصود به ذلك، أما ما يقع موزوناً اتفاقاً لا عن قصد من المتكلم فإنه لا يسمى شعراً، وعلى ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى ﴿لن تنالو البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ او رسول الله ﷺ كقوله :

هل أنت إلا اصبع دميت .. وفي سبيل الله ما لقيت(١)

ولا مراء في أن هذا الربط بين قواعد الفقه والعربية يدل على تبحر في اللغة والنحو والعرُوض والفقه، وأن العقلية التي تحيط بهذه القواعد وتجمع بينها عقلية تتمتع بحافظة قوية وذكاء لماح يبصر دقائق الأمور، ويقيم بينها وشائج متينة.

---

١ ـ انظر المصدر السابق ص٥٥، ٥٦.

وللسيوطي كتاب من جزءين عنوانه الحاوي للفتاوي، قال في مقدمته فقد استخرت الله تعالى في جمع نبذ من مهمات الفتاوي التي أفتيت بها على كثرتها جداً، مقتصراً على المهم والعويص، وما في تدوينه نفع وإجداء، وتركت غالب الواضحات وما لا يخفى على ذوي الأذهان القادحات، وبدأت بالفقهيات مرتبة على الابواب، ثم بالتفسير، ثم بالحديث، ثم بالأصول، ثم بالنحو والإعراب، ثم بسائر الفنون إفادة للطلاب وسميت هذا المجموع (الحاوي للفتاوي).(١)

فالسيوطي تحري من فتاويه الكثيرة ما رأى أنه مهم ونافع، وهذه الفتاوي تشمل العلوم التي نبغ فيها، وكان له في كل منها مؤلفات ورسائل لقيت من الذيوع والإقبال ما دل على منزلتها العلمية. وأن صاحبها قد أخلص كل الإخلاص في تدوينها فكان هذا الذيوع والانتفاع بها من شواهد الإخلاص والحرص على تقديم ما يحقق للناس خيرا في دينهم ودنياهم.

ويكاد الجزء الاول من الفتاوي أن يكون خاصاً بالفقه. وإن احتوى على فتاوى قرآنية وأخرى حديثية، كما ورد فيه باب في الأدب والرقائق، وذلك ان الفتاوى الفقهية استغرقت من هذا الجرء نحو ثلاثمائة صفحة من مجموع صفحاته الاربعمائة وأن الفتاوي القرآنية ورد في بعضها احكام فقهية، وأن الفتاوى الحديثية كلها تقريبا في فقه السنة في أبواب الطهارة والصلاة والصيام والحج والنكاح والجنابات.

وفتاوى السيوطي تقوم على السؤال والجواب، وبعض ما وجه إليه من أسئلة كان من خارج الديار المصرية. وجاءت بعض الأسئلة والأجوبة منظومة.

وله بالاضافة إلى الأشباه والنظائر والحاوي، دراسات فقهية أورد

---

١ ـ انظر الحاوي جـ١ ص٥

كثيراً منها في حسن المحاضرة(١) منها الأزهار الغضة في حواشي الروضة، والينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع(٢) وتشنيف الأسماع بمسائل الإجماع وشرح التنبيه(٣)، والجامع في الفرائض، وشرح الرحبية(٤) في الفرائض، ومختصر الأحكام السلطانية للماوردي.

وللسيوطي شرح على موطأ الإمام مالك،(٥) كما أن له مؤلفاً في مناقب هذا الإمام، والموطأ كتاب حديث وفقه، وشرح السيوطي له من دلائل تجاوزه في فقهه دائرة المذهبية ودراسته للتراث الفقهي كله. كذلك للسيوطي شروح لكتب الصحاح من السنة وهي التي صحت لدى الأمة وأصبح يعول عليها في الحكم على درجة الأحاديث، وهذه الكتب تضم قدراً هائلاً من أحاديث الأحكام، وكان في شرحه لهذه الأحاديث يعرض في إجمال لما اشتملت عليه من قضايا فقهية.

ومن الدراسات القرآنية للسيوطي تفسيره الدر المنثور في التفسير بالمأثور، وإكماله تفسير الجلال المحلى (ت ٨٦٤هـ)، الذي توفى دون(٦) أن يتمه، واشتهر تفسير المحلى والسيوطي بتفسير الجلالين وهو في

---

١ ـ جـ١ ص٣٤٢

٢ ـ الروضة في الفروع للإمام النووي، (ت : ٦٧٦هـ).

٣ ـ التنبيه في فروع الشافعية للشيرازي (ت ٤٧٦هـ) وهذا الكتاب أحد الكتب الخمسة المشهورة والمتداولة بين المتقدمين من الشافعية، وعليه شروح ومختصرات تربى على المائة كما قال صاحب كشف الظنون.

٤ ـ الرحبية منظومة في الفرائض لأبي عبد الله محمد بن علي الشهير بابن موفق الدين الرحبي، نسبة إلى رحبة بلدة بالشام، أو محلة بدمشق.

٥ ـ يسمى هذا الشرح «كشف المغطا في شرح الموطا»، وهو شرح موسع قال عنه السيوطي في مقدمة المختصر الذي كتبه لهذا الشرح وسماه «تنوير الحوالك شرح على موطأ الإمام مالك . بأنه الشرح الاكبر الذي جمع فأوعى، وعمد إلى الجفلي حين دعا.

٦ ـ كان الجلال المحلى قد ابتدأ تفسيره من أول سورة الكهف إلى آخر سورة الناس، ثم ابتدأ بتفسير الفاتحة وبعد إتمامها اخترمته المنية وجاء جلال الدين السيوطي بعده فكمل تفسيره.

تفسيره لآيات الكتاب العزيز يشير في شرح آيات الأحكام إلى المسائل الفقهية، وإن جاءت وبخاصة في الدر في صورة آثار تتحدث عنها وتبين حكمها.

على أن كل مؤلفات السيوطي غير الفقهية لا تكاد تخلو من بعض المسائل الفقهية التي تذكر عرضاً أو لأدنى ملابسة، ولا سبيل لتناول كل التراث الفقهي للسيوطي بالدراسة التفصيلية، ولهذا أكتفي بالإشارة إلى بعض المسائل التي تدل على اجتهاده، واطلاعه الواسع، وثقافته الفقهية الأصيلة، كما تدل على أن هذه الثقافة كانت بالنسبة للعصر خطوة متقدمة، وكسراً لحاجز التقليد، والتبعية المطلقة في الاجتهاد والإفتاء.

من هذه المسائل مسألة عدد الجمعة الذي تنعقد به، فقد ذكر أن علماء(١) الإسلام مع اتفاقهم على أنه لابد من عدد في الجمعة اختلفوا على أربعة عشر قولا في العدد الذي تصح به، وبعد أن ذكر كل هذه الأقوال وأدلتها ومناقشة هذه الادلة وتحليلها وبيان درجة الضعف والقوة في كل منها قال :

«والحاصل أن الاحاديث والآثار دلت على اشتراط إقامتها في بلد يسكنه عدد كثير بحيث يصلح أن يسمى بلداً، ولم تدل على اشتراط ذلك العدد بعينه في حضورها لتنعقد بل أي جمع أقاموها صحت بهم، وأقل الجمع ثلاثة غير الإمام، فتنعقد بأربعة أحدهم الإمام، هذا ما أداني إليه الاجتهاد إلى ترجيحه(٢) والسيوطي في هذه المسألة اجتهد ورجح، وقد خالف الإمام الشافعي الذي ذهب في مذهبه الجديد إلى أن الجمعة لا تنعقد إلا بأربعين.(٣)

---

١ ـ انظر الحاوي جـ١ ص٦٦

٢ ـ المصدر السابق ص٧١

٣ ـ انظر كفاية الأخيار لأبي بكر محمد الحسيني جـ١ ص٢٧٣، ط. إحياء التراث الإسلامي قطر

وجاء في موضوع شعر السنجاب ونحوه من شعور الميتة وهل يطهر بالدباغ أن السائل رغب من السيوطي أن يجيبه عما يقتضيه الدليل والنظر من حيث الاجتهاد لا عن مشهور مذهب الإمام الشافعي.(١)

وقد أجاب السيوطي عن هذا كما رغب السائل، وجاءت إجابته بعد تحرير مقدمتين الأولى عن موقف العلماء من نجاسة الشعر بالموت، والثانية عن مذاهب العلماء في طهارة جلود الميتة بالدباغ. وقد عرض في هاتين المقدمتين لآراء فقهاء المذاهب محللاً ومناقشاً وناقداً. وقد انتهى إلى الحكم بطهارة الشعر بالدباغ تبعاً للجلد، ودلل على هذا بنصوص من السنة، وكذلك بأدلة عقلية تمثلت في القياس فقد قال ومن الأدلة القياسية على طهارة الشعر بالدباغ تبعاً للجلد القياس على دنّ الخمر إذا صارت خلاً فانه يطهر تبعاً لها، فإن اعترض معترض بأن ذاك من محل الضرورة، قلنا وهذا من محل الحاجة، وقد نص الفقهاء في قواعدهم على أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، ومما يستدل به أيضاً من جهة القياس مسالة ما لو ولغ الكلب في إناء فيه ماء قليل، فإن الماء والإناء ينجسان معاً، فلو كثر الماء حتى بلغ قلتين فإن الماء يطهر، وكذا الإناء تبعاً له في أحد الأوجه فهذا حكم بالطهارة على سبيل التبعية، فيقاس عليه الحكم بطهارة الشعر على سبيل التبعية للجلد، ومما يستدل به أيضاً من جهة القياس مسألة الدم الباقي على اللحم وعظامه فإنه محكوم بطهارته تبعاً للحم لعموم البلوى به (٢)

فالسيوطي في أخذه بالقياس لبيان طهارة الشعر تبعاً للجلد ذكر ثلاث صور للقياس توضح قدرته العقلية على الجمع بين الاشباه والنظائر، وتبين أنه كان على فقه دقيق بقضايا علم الأصول، وقد ختم هذه الفتوى

---

١ ـ انظر الحاوي جـ١ ص١١.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢١

بقوله فهذا ما أدانا إليه النظر والاجتهاد فى هذه المسألة فأجبنا به على حسب ما التمس السائل(١)

فهو يقرر بأنه أجاب كما أراد السائل، لقد أفتاه بما أداه إليه النظر والاجتهاد لا بما قاله غيره من العلماء.

وفي باب الوليمة من الحاوي وردت(٢) مسألة عن تقبيل الخبز، وهل هو بدعة أم لا، وإذا كان بدعة هل يكون حراماً أم لا، وقد أشار قبل أن يجيب إلى أن من العلماء من ذهب إلى أن تقبيل الخبز من البدع التي لا تجوز، بل أفتى جماعة منهم بأنه يجوز دوسه ولا يجوز بوسه، لكن دوسه خلاف الأولى وربما كرهه بعضهم.

قال في اجابته :

أما كون تقبيل الخبز بدعة فصحيح، ولكن البدعة لا تنحصر في الحرام، بل تنقسم إلى الأحكام الخمسة (يريد الوجوب والحرمة، والاستحباب والكراهية، والإباحة) ولاشك أنه لا يمكن الحكم على هذا بالتحريم ثم إنه لا دليل على تحريمه، ولا بالكراهية لأن المكروه ما ورد فيه نهي خاص، ولم يرد في ذلك نهي، ثم قال والذي يظهر لى أن هذا من البدع المباحة، فإن قصد، بذلك إكرامه لاجل الاحاديث الواردة في إكرامه فحسن ودوسه مكروه كراهة شديدة، بل مجرد إلقائه في الارض من غير دوس مكروه لحديث ورد في ذلك.

فالسيوطي في هذه المسألة فقيه لا يقضي في أمر بالتحريم أو الكراهية إلا بدليل قاطع، وهكذا كان أعلام المجتهدين، و هو مع هذا لا يرى أن كل

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٣.

٢ ـ جـ١ ص١٨٨.

بدعة ضلالة، وإنما تخضع البدعة(١) للأحكام الخمسة، فهو من ثم يفقه مقاصد التشريع، ولا يجمد في اجتهاده على ظاهر النص.

ويتجلى مما ذكرته للسيوطي من اجتهادات أنه وإن انتسب للمذهب الشافعي كان فقيهاً مجتهداً، يحترم عقليته ويأبى أن يكون في آرائه امتداداً لغيره، ولهذا كان يرى التعصب لإمام من الأئمة بلاء على صاحبه في الدنيا والآخرة(٢) وكان يعول في اجتهاد على النص أولاً، وقد أعانته دراسته الشاملة للسنة ومجاميعها على الإحاطة بأحاديث الأحكام ودرجاتها، ولذا كان في نقاشه لآراء الفقهاء يرد عليهم بالآثار التي تشهد بما ذهب إليه.

وكان السيوطي مع تعويله على النص أولاً كسائر الائمة له في فهم النص واستنباط الحكم منه اجتهاده الخاص أحياناً، وكان يأخذ بالقياس كثيرا، كما كان يراعي الاعراف وتغيرها، وأن على المجتهد أن يعرف عين الواقعة التي يجتهد فيها وهو إلى كل هذا كانت له نظرته الخاصة وتقديره الذاتي، وكان يعبر عن هذا بعبارات مختلفة مثل قوله قلته تفقهاً ولم أره منقولا، وهذا الذي نختار والأوجه عندي، والراجح عندي،(٣) وعندي في هذا(٤) وقفة.. ونحو ذلك من الكلمات التي تدل على أن السيوطي كان يصدر في رأيه عن فهم واجتهاد خاص.

وخلاصة القول أن اجتهاد السيوطي يقوم على النص والعقل، وأنه اجتهاد يتميز بالواقعية بدليل مراعاته للأعراف، وحرصه على أن يكون المجتهد ملمًا بظروف الواقعة التي يجتهد فيها، وبدت في هذا الاجتهاد

---

١ ـ البدعة تطلق على العمل الذي لا دليل عليه في الشرع، أو انها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه (وانظر الاعتصام للشاطبي جـ١ ص٣٦، ط. بيروت.

٢ ـ انظر الحاوي جـ١ ص١٤٤.

٣ ـ المصدر السابق ٢٥، ٤٧، ٥٠، ١٨٧.

٤ ـ انظر الأشباه والنظائر ص٢٣١.

أمارات الورع والزهد ومقاومة الفساد والظلم(١) فلم تكن عزلة السيوطي للعلم لتحول بينه وبين أن يجهر بكلمة الحق، وأن يدلي برأيه فيما شاع في عصره من مفاسد أو منكرات.

ويمكن القول بعد ما سبق من الحديث عن بعض مؤلفات السيوطي الخاصة بالدعوة إلى الاجتهاد، وطرف من آرائه واجتهاداته بأن الرجل كان له دور متميز في إحياء حركة الاجتهاد في عصره، وأن يعد بحق مجدد القرن التاسع. وإذا كان الشيخ الصعيدي في كتابه «المجددون في الإسلام»(٢) قد ذهب إلى أن مجدد هذا القرن هو الشيخ زكريا الأنصاري (ت : ٩٢٨هـ) وليس السيوطي، مع اعترافه بأنه أكثر ثقافة من الشيخ الانصاري، وأن الانتفاع بمصنفات السيوطي أكثر وأن الناس إليها أحوج وعلل لهذا بأن السيوطي لم يدرس المنطق والفلسفة، وأنه فيما كتب لم يتجاوز الشرح والجمع والتلخيص ـ إذا كان قد ذهب إلى ذلك فإن هذا الرأي غير مسلم؛ لأن السيوطي رفض المنطق الأرسطي، وقد رفضه من قبله فقهاء وعلماء كبار، لأنه منطق شكلي لا يثمر جديداً من المعرفة، فضلاً عن أنه وثني في أصوله، ومفاهيمه، ولا يصلح للفكر الإسلامي لاهتمامه بالقضايا الميتافيزيقية، ولأنه يستند في مبادئه إلى خصائص اللغة اليونانية، فهو غير منفك عنها، ولما كانت هذه اللغة من حيث مقوماتها وأساسها تختلف عن اللغة العربية فليس من المستساغ تطبيق منطق وضع متمشياً مع لغة معينة على لغة الضاد.(٣) ولم يشغل السيوطي نفسه بفلسفة تورث من الاضطراب الذهني والقلق النفسي أكثر مما تورث من السلامة الفكرية والاطمئنان القلبي، ولم يكن فيما صنف جامعاً

---

١ ـ انظر الحاوي جـ١ ص٧٤.

٢ ـ ص٣٤٢.

٣ ـ انظر أسس المنطق والمنهج العلمي للدكتور محمد فتحي الشنيطي ص٢٣ ط. بيروت ومنهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار.

شارحاً مختصراً فحسب، ففي هـذا القول غمط لمكانة الرجل العلمية، لقـد توافرت لديه كل الأسباب التي أهلته للتجديد والاجتهاد فهو حـافظ مفسر دارس للقرآن وعلومه، وهو أيضاً دارس حافظ شارح للسنة ومجاميعهـا، وهـو من حيث تمكنـه من العـربيـة يعـد مجددا فيهـا كتب عن أصـولها وقواعدها والأشباه والنظائر فيها، وهو من حيث اطلاعه على التراث الفقهي والأصولي الـذي سبق عصره قـد درس كـل مصـادر هـذا التراث دراسـة مستوعبة لأدق خصائصه، ووقف على مناهج الأئمة في الاجتهاد، وعوامـل الاختـلاف بينهم في الآراء، وقـد منحـه اللـه عقليـة تحـررت من الجمـود والتقليد، وتمتعت بالنظر العلمي المستقل، فلم يكن من ثم كما ذهب الشيخ الصعيدي متأثراً بهذا فيما يبدو بما قاله السخاوي، إنما كان العالم الـذي يناقش ويرفض ويؤيد ويـرجـح وفقـاً للـدليـل ولمـا يؤديـه إليـه النظـر والاجتهاد.

وهنـا ينبغي الإشـارة إلى نقطتين الأولى أن المنهـج العلمي يقضي في الحكم على إنسان من حيث عطاؤه الفكري بمراعاة ظروف الزمان والمكـان ومن الخطأ المنهجي أن نطبق مقاييس أو مفاهيم عصر أو بيئـة، على عصر أو بيئة أخرى، فلا يجوز لنا مثلا أن نحكم بمقاييسنا المعاصرة في الاجتهاد على أوضاع عصر خلا وانقضى.

والسيـوطي الـذي عـاش في عصر سـاده التخلف العلمي، وكـان للخرافات والبدع فيه سلطان قوي كان بما صدر عنه من آراء أشبه بزلزال تصدعت به جدران التقليد والجمود.

والنقطة الثانية أن البعض قـد فهم أن المجـدد أو المجتهـد يجب أن يكون في كل آرائه وأقواله مخالفاً لغيره، فهو ينفرد بما يصدر عنـه، وهـذا غير صحيح فالاجتهاد والتجديد لا يعني المخالفة المطلقة لـلآخـرين في كـل شيء، وإنما يعني معرفة الرجال بـالحق وليس العكس، فهـو يـرفض أو يقبل الرأي لدليله لا لقائله، يعني أن يكون للمجتهد موقف علمي يخضـع

للضوابط والأصول المنهجية، يعنى أن تكون له ذاتية واستقلالية في أقواله وآرائه، وأن تكون له مع هذا قضية أو رسالة يعمل من أجلها، ويجاهد في سبيلها، والسيوطي كان كذلك، وكانت له شخصيته العلمية التي أخذت في اجتهاداتها بالموضوعية والأمانة والنظرة المستقلة، وفقاً للدليل والبرهان. كما كانت له قضيته التي شغلته، وألف فيها أكثر من كتاب، وهي أن يحرر الدراسات الفقهية من إسار التقليد والجمود، وأن يصبح الفقهاء مجتهدين لا مقلدين، وقد ناله بسبب ذلك بعض الأذى، فما عبيء بما تعرض له، لأنه يدرك أن الذين ناوءوه وحاربوه على جهل بما يدعو إليه ويؤمن به ومن جهل شيئاً عاداه..

والخلاصة أن دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي كان دوراً متميزاً، لأنه جمع بين القول والفعل، أي بين الدعوة إلى الاجتهاد وتطبيقه عملياً، ولهذا كان له تأثيره الممتد في تاريخ الدعوة إلى الاجتهاد حتى العصر الحاضر. إن الآراء والنصوص التي اشتملت عليها مؤلفات هذا الإمام في ذم التقليد، وبيان أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مازالت تتردد فيما كتب في هذا الموضوع منذ خمسة قرون، مما يدل على دورها البالغ في إذكاء روح الحرية الفكرية والنهضة العلمية.

ومادام السيوطي كان بالنسبة لعصره طاقة فكرية مجددة فإنه بما قدم يعد حلقة ذهبية في سلسلة جمعت أعلام المجددين عبر عصور التاريخ الإسلامي، من أمثال ابن تيمية والعز بن عبد السلام، وأبي شامة.. وغيرهم، ومن ثم يكون مجدد القرن التاسع بلا مراء.

المبحث الثالث

أثر السيوطي فيمن أتى بعده من المجددين

إن الحديث عن أثر السيوطي فيمن أتى بعده من المجددين والمصلحين والعلماء والمفكرين، حديث ذو شجون، ذلك أن كل مؤلفاته في مختلف الفنون التي نبغ فيها قد انتشرت في الأقطار، وأقبل الناس عليها يغترفون منها وينتفعون بها منذ عصر السيوطي وحتى الآن..

إن مؤلفات السيوطي في الدراسات القرآنية وبخاصة كتابه الإتقان مازال عمدة الباحثين في العلوم القرآنية يرجعون إليه حين يريدون الكتابة في هذه العلوم..

وأما مؤلفاته في العربية فتعد فتحاً جديداً وبخاصة ما كتبه عن الأشباه والنظائر وأصول النحو، وعلوم اللغة.

وتعد مؤلفاته في الحديث من الدراسات المهمة والمفيدة في مجال خدمة السنة النبوية، ولا سيما كتابه جمع الجوامع الذي جمع فيه بين الكتب الستة وغيرها..

وأما كتابه حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة فهو من أحسن ما ألف في هذا الموضوع، ويعد من المصادر الأصيلة في تاريخ الكنانة وقاهرة المعز.

ولا مجال لتفصيل القول في أثر الإمام السيوطي في كل مؤلفاته، ولهذا أجتزيء بالإشارة إلى أثره في الدراسات الفقهية ودعوته إلى الاجتهاد..

وإذا كان كتاب الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية موسوعة في هذا الفن فإن الباحثين والدارسين منذ عصر السيوطي يعولون على هذا الكتاب في أبحاثهم ومؤلفاتهم، وكان أولهم ابن نجيم الحنفي (ت

٩٧٠هـ) في كتابه الاشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، فقد نقل منه كثيراً حتى مقدمة السيوطي نقل بعضهـا ابن نجيم دون أن يشير إلى هذا، وإن كان أحياناً في غضون كتابه يذكر اسم السيوطي.

والذين ألفوا بعد القرن العاشر في القواعد كانـوا يتخـذون من كتـاب الأشباه مصدراً أصيلاً في الرجوع إليه والنقل منه ولو بالواسطة كما فعلت لجنة مجلة الأحكام العدلية التي صدرت في تركيـا سنـة ١٢٩٢هـ، فقـد أوردت في المقالة الثانية من مقدمـة المجلـة بعض القـواعـد الكليـة، وهـذه القواعد أخـذت من أشبـاه ابن نجيم(١) وهـذا كما أومـأت آنفـاً نقـل عن السيوطي.

وإذا كان أثر السيوطي في مجال القواعد الفقهية لا يختلف فيه كثيراً عن أثر غيره ممن كتبوا في هذه القواعد فإن أثره في مجال الاجتهاد والدعوة إليه كان أكبر وأبلغ، بل يمكن القول بأنه في هذا المجال كان نقطة تحول في الدراسات الفقهية وبداية لمرحلة جديدة في هذه الدراسات تطورت مع مرور الزمن حتى آتت أكلها في العصر الحاضر.

إن اجتهادات السيوطي وضعتـه في منـزلـة الأعـلام الـذين جـددوا وأضفوا على الفقه طابع الدراسة المقارنة والنظر الاجتهادي المستقل، وهـذا ما جعل الشوكانى يعد السيوطي من أعـلام المجتهـدين الـذين بلغـوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعـرف مصنفاتهم حق معرفتها، ويقول عنه إنـه إمـام كبير في الكتـاب والسنـة محيط بعلـوم الاجتهـاد إحـاطـة متضاعفة.(٢)

وكانت دعوة السيوطي إلى الاجتهاد والتأكيد على أنه فرض، ولا يجوز خلو العصر من مجتهد لها تأثيرها القوي وصداهـا الـواسـع لـدى فقهاء المذاهب وبخاصة فقهاء المذهب الحنفي في القرن العاشر والحادي عشر (٣)

---

١ ـ انظر المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا جـ٢.

٢ ـ انظر إرشاد الفحول ص٢٥٤ ط. بيروت.

٣ ـ انظر مقدمة محقق كتاب الرد ص١٣

وقد جاء في بحث عن «الاجتهاد ما ضيه وحاضره» للشيخ الفاضل ابن عاشور ـ رحمه الله ـ «لمع في مصر الإمام جلال الدين السيوطي الذي استقل بالفتوى استقلالاً بعيد المدى، واشتد في مناظرة المقلدين، وشنع على التقليد ونبه إلى أن الاجتهاد في كل عصر فرض، وسرت أنوار طريقته في أشعة الشمس الضاربة في الأقطار الدانية والقاصية من العالم الإسلامي.(١)

إن طريقة السيوطي ودعوته للاجتهاد سرت أنوارها حقاً في كل مكان شرقاً وغرباً لتبدد غياهب الجهل والتخلف، ولترشد إلى سبيل العلم والتقدم، وأصبح ما اشتمل عليه كتابا الرد، وتيسير الاجتهاد من آراء وأقوال ونصوص تتردد على ألسنة وفي كتابات المصلحين والمجددين الذين عرفهم العالم الإسلامي بعد القرن العاشر؛ لأن هؤلاء بوجه عام كانوا ينطلقون في دعوة الإصلاح إلى تحرير العقول من الأوهام والخرافات، وإلى عدم الجمود، على ما نقل إلينا من آراء الفقهاء، وإلى وجوب الاجتهاد الذي يرتبط بالعصر ومشكلاته، حتى يتسنى للأمة أن تقتحم عقبة الضعف، وتعود لها خصائصها التي كانت بها خير أمة أخرجت للناس.

وما زالت الأمة في حاضرها ـ وهي تعاني من التمزق والضعف ـ في حاجة ماسة إلى ترجمة ما دعا إليه السيوطي على نحو ينقذها من التعصب المذهبي، ويجمع كلمتها على الأصول الأساسية لدينها، ويجعل للاجتهاد ـ فردياً أو جماعياً ـ دوره الفاعل في علاج كل مشكلاتها، ودفع كل طاقتها العقلية للابتكار والتجديد ومواكبة التطورات العلمية المذهلة، حتى يمكن أن تخطو بأقدام راسخة نحو التطبيق الكامل للشريعة التي صلح عليها أمر الدنيا والآخرة.

رحم الله الإمام السيوطي وجزاه كفاء ما قدم لدينه وأمته خير الجزاء..

---

١ ـ المصدر السابق.

الخاتمة

نتائج وتوصيات

وأخيرا ما النتائج التي انتهت إليها تلك الدراسة الموجزة عن دور الإمام السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي، وما التوصيات التي توحي بها ؟

إن أهم هذه النتائج ما يلي :

١ ـ عاش الفقه الإسلامي منذ عصر البعثة وإلى نحو منتصف القرن الرابع الهجري حياة الاجتهاد والأئمة الاعلام، والمذاهب الفقهية التي اندثر بعضها، وبقي بعضها الآخر حتى الآن.

٢ ـ كان العصر الذي شهد حياة الإمام السيوطي عصر تخلف علمي وإن ظهرت فيه الموسوعات في شتى العلوم.

٣ ـ كان الإمام السيوطي موسوعي الثقافة، وتوافرت لديه شروط المجتهد المطلق وإن ظل منتسباً إلى المذهب الشافعي.

٤ ـ حارب السيوطي التخلف العلمي في عصره، ودعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وكانت له في ذلك آثار علمية طيبة عدت بداية لمرحلة جديدة في الدراسات الفقهية.

٥ ـ يعد السيوطي باجتهاداته ومؤلفاته مجدد القرن التاسع الهجري وإن ذهب إلى غير ذلك بعض المحدثين.

٦ ـ كان لدعوة السيوطي إلى الاجتهاد تأثيرها على مستوى العالم الإسلامي في كل دعوات الإصلاح والتجديد.

أما التوصيات فأهمها ما يلي :

١ ـ محاولة إخراج وتحقيق ما لم ينشر من آثار الإمام السيوطي

٢ ـ تدريس آراء الإمام السيوطي في الاجتهاد والتقليد، في الكليات التي تهتم بالدراسات الإسلامية.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم :

١ ـ أدب الفتيا للسيوطي ط. المكتب الإسلامي، بيروت.

٢ ـ إرشاد الفحول للشوكانى، ط. بيروت.

٣ ـ أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف، ط. معهد الدراسات العربية العالمية.

٤ ـ أسس المنطق والمنهج العلمي للدكتور/ محمد فتحي الشنيطي، ط. بيروت.

٥ ـ الإسلام والحضارة العربية للأستاذ/ محمد كرد علي، ط. دار الكتب المصرية.

٦ ـ الأشباه والنظائر للسيوطي ط. القاهرة.

٧ ـ الاعتصام للشاطبي، ط. بيروت.

٨ ـ الإمام محمد بن الحسن الشيبانى، للدكتور/ محمد الدسوقي، ط. دار الثقافة قطر.

٩ ـ الأمر بالاتباع للسيوطي، ط. بيروت.

١٠ ـ البدر الطالع للإمام الشوكاني، ط. القاهرة.

١١ ـ تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة، تحقيق الدكتور/ فؤاد عبد المنعم ، ط. قطر.

١٢ ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ط. دار الكتب المصرية.

١٣ ـ جلال الدين السيوطي، للأستاذ/ عبدالحفيظ فرغلي، سلسلة أعلام العرب، القاهرة.

١٤ ـ الحاوي للفتاوي للسيوطي، ط. القاهرة.

١٥ ـ الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، للسيوطي، تحقيق الدكتور/ فؤاد عبد المنعم، ط. الاسكندرية.

١٦ ـ الروضة في الفروع للنووي، ط. القاهرة.

١٧ ـ الضوء اللامع للسخاوي، ط. القاهرة.

١٨ ـ قوت القلوب لأبي طالب المكي، ط. الحلبي بالقاهرة.

١٩ ـ القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني، ط. القاهرة.

٢٠ ـ كفاية الأخبار لأبي بكر محمد الحسيني، ط. قطر.

٢١ ـ المجددون في الإسلام للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ط القاهرة.

٢٢ ـ المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور/ محمد معروف الدواليبي، ط بيروت.

٢٣ ـ المدخل الفقهي العام للأستاذ/ مصطفى الزرقا، ط. دمشق.

٢٤ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان، ط. القاهرة.

مكانة المجتمع في مقاصد السنة الأساسية

أ. د. نور الدين عتر*

اختلفت مواقف الناس وآراء المفكرين في شأن المجتمع ومكانته ما بين مفرِّط قصّـر في شأن المجتمع أو ربما اغفله، اهتماما بالفـرد ومبـالغـة في ذلك الاهتمام، أو مبالغ في الاهتمام بحق حتى أذاب حق الفرد فيه وظلمه

وهذا البحث دراسة مبتكرة تبرز اهتمام السنـة الكـامـل بـالمجتمـع بواسطة حصر المقاصد الرئيسة، أو مـا يسمى بـالاغـراض المـوضـوعيـة الأساسية للسنة النبوية، التي تندرج تحتها كل الفروع والمسائل الجزئيـة والكلية التي تناولتها السنة النبوية.

وبعـد هـذا الحصر والإحصـاء بـيَّـن البحثُ توجُّه اهتمام السنـة في مقاصدها الأساسية كلها لدعم المجتمع وتقويته، بدءاً من العقيدة، فالعبادة بأنواعها فالمعاملات المالية. ثم الأخـلاق والآداب وهكـذا حتى أبـواب الفتن وأشراط الساعة، وعُـنـي في ذلك كله بالشواهد الكافية لتأييد نتائجه.

ثم أوضـح البحث بـاختصـار شـديـد أن السنَّـة مـع هـذا الاعتنـاء بالمجتمع ووحدة أبنائه لم تغْفُل عن الفرد ووجوب رعاية حقوقـه، وبـذلك وفقت بين الحقَّـين، وحلت مشكلـة التعـارض بين حق الفـرد والمجتمـع، فأدخلت رعاية حق الفرد في مسئولية المجتمـع، ورعـايـة حق المجتمـع في مسئولية الفرد، فجاء هذا الحل للتناقض آية من الحكمة الإلهية في الديانـة الإسلامية.

---

* رئيس قسم علوم القرآن والسنة في جامعة دمشق.

تمهـيد :

إن معظم كلام الأدباء والبلغاء يتحدث عن المرأة أو الطبيعـة، والأدب العربي في عهد البعثة كان معظم أغراضه يدور على الغزل، والمدح والهجاء، والفخر، والوصف، والرثاء، ونحو ذلك مما هو معروف. والقسم الكبير من شعر الشعراء وعواطفهم يحوم حول المرأة، حتى ليكاد يعادل هذا الباب في الآداب العالميـة شطـر الأدب الإنسـاني، وقسم كبير من هـذا النـوع تعلق بالمرأة بعامل العاطفة المعروفة. كذلك جـاءت آراء النـاس في أمـر المجتمـع وحقوقه ما بين مفرّط فيها أو مهمل، أو مبالغ أذاب حتى الفرد وظلمه من أجل المجتمع بزعمه الباطل.

أما السنة النبوية فإنها جاءت بدعوة وهداية للإنسانية تشمل جميع نواحي الحياة، و آفاق الإنسان والحضارة والثقافة، حتى إن طـرقت شيئـا من أبواب الأغراض الإنسانية المعروفة، فإنما تطرقه من خلال سمة الإبلاغ لهذه الرسالة، وبيان الحكم الإلهي، أو الموعظة أو العبرة.

مقاصد السنة الرئيسية :

وهكذا فإن الأحاديث تقدم للإنسان علوما ومعارف وأحكاما جديدة كل الجدة على المعارف العربية، بل على المعارف العالميـة والإنسـانيـة وإذا أردنا أن نوضح هذه العلوم مزيد توضيح، وأن نحصر الأبـواب الـرئيسـة والموضوعات الأساسية الأصولية لأغراض السنة النبوية، فإننـا نستطيـع تقسيمها إلى ثمانية أبواب وموضوعات أساسية تنـدرج تحتهـا تفـاصيـل أغراض الحديث ومقاصده وهي(١) :

الأول ـ العقائد : وفيها أركان الإيمان وشرح هذه الأركـان والإيمان

---

١ ـ كما في العرف الشذي على جامع الترمذي لمحمد أنور شاه . ٥/١ وانظر تحفة الأحْوَذي للمباركفوري ص٥٤ والإمام الترمذي للدكتور نور الدين عتر ٥٠ / ٥١ والقرآن والحديث له أيضا ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر، وتفاصيل واسعة حول هذه الأمور، تدخل فيها الأمور الكونية. لأن الكون في الحديث النبوي كما يقول الرافعي «آية الحكمة لا آية الفن ومنظر المتيقن، لا منظر المتخيل، ومادة العبودية لله، لا مادة التألّه للإنسان».

ثانيا ـ الأحكام : وتشمل العبادات، والمعاملات المالية، والأسرة والمجتمع والحدود والقصاص والمواريث وغير ذلك من أبواب.

ثالثا ـ السيرة : وفيها أحكام السلم والحرب، والعهود، والعلاقات الدولية والمغازي التي كانت في السيرة النبوية، وما وراء ذلك من أحكام، وما فيها من سجل مفاخر يعتز بها بحق.

رابعا ـ الآداب : وفيها الجوانب الخلقية، وآداب الحياة اليومية في الطعام والشراب والملبس والنوم والاستيقاظ والآداب الاجتماعية والحقوق الاجتماعية إلى آخر ما هنالك.

خامسا ـ التفسير : وهو باب كبير يتناول ما ورد من الأحاديث النبوية في فضائل القرآن عامة وفضائل سور أو آيات معينة من القرآن، وأسباب النزول، وما فسر من القرآن في الحديث النبوي لا يجوز لمفسر أن يقصر في الرجوع إليه أبدا.

سادسا ـ الفتن : وربما يعبر عنها بالملاحم، وهو باب كبير، فيه أحاديث كثيرة جداً تخبر عما سيقع بين المسلمين من الفتن والانشقاقات، وما سيقع في العالم من حروب وملاحم وما سوف يطرأ على الناس من انحرافات في الأخلاق والسلوك والأفكار للتبصير والتحذير من كل ذلك، ولكن هذا الباب كثر فيه الضعف والوضع والاختلاق حتى حذر العلماء من الاغترار بما يروى فيه دون تثبت وتأكد، لكن في جملة كبيرة صحيحة تحقق وقوع بعضها وبعضها الآخر لم يأت حدوثه بعد.

سابعا ـ أشراط الساعة : وفيها الحديث عما يطرأ من تغيرات في العالم قبيل القيامة، وما يقع من أحداث فلكية أو أرضية أو جيولوجية كبيرة،

قبيل القيامة، وتقسم إلى قسمين أشراط صغرى، وأشراط كبرى، ويقع في أحاديث الباب الضعف والوضع كثيرا أيضا، وقد صنفت كتب خاصة في هذا الفن، ويدخل المصنفون فيه ما يتعلق بتغير أحوال الناس.

ثامنا ـ المناقب : أي الفضائل ويتعلق بها ضدها (المثالب)' وليس المراد هنا بالفضائل فضائل الأعمال، بل إنهم يوردون أحاديث فضائل الاعمال في الأبواب التي تتبعها تلك الاعمال، لكن المراد هنا فضائل الأشخاص والقبائل والشعوب والأزمنة والأمكنة وما يتعلق بذلك ويلحقه من أغراض.

توجه مقاصد السنة نحو المجتمع :

وبتأمل نصوص السنة النبوية نجدها في جميع أبوابها وموضوعاتها الرئيسية تتجه نحو المجتمع إصلاحا له في العقيدة والأخلاق والسلوك وبناء للمجتمع القوي المتماسك متوجها من عقيدته وأخلاقه، ومن تنظيم العلاقات بين أبنائه، بل تضبط سلوك كل فرد بحيث لا يتعارض مع مصلحة المجتمع، ولا يخل بتوثيق العلاقات والمودة والإخاء بين أفراد المجتمع.

ومن أصول ذلك المهمة ومعالمه المشهرة له، ما يأتي :

١ ـ العقيدة :

ارتباط أبناء المجتمع المسلم بعقيدة واحدة، تتفق في أركانها في الإيمان بالله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر مما يوجد ارتباطا بينهم، وتلاقياً في أصول الاعتقاد.

٢ ـ وحدة أصل الشعوب :

الإيمان بوحدة أصل الشعوب كلها خلقا، ثم تناسلا، يؤسس العلاقة على الشعور برابطة الأخوة بين المسلمين خاصة وبين المجتمع عامة.

وقدْ أعلن ذلك النبي ﷺ على الملأ في خطبته عام حجة الوداع، فقال · «أيها النـــاس إن ربكم واحـــد، وإن أبـــاكم واحـــد، كلكم لآدم وآدم من تراب....(١).

وترتب على ذلك مساواة بين الناس بعضهم لبعض، وألا يتفاضلوا إلا بالتقوى كما نصت الأحاديث على ذلك(٢)، وهو نص القرآن الكريم نفســه، ومن نصوص السنة في ذلك . «الناس كأسنان المشط»(٣) أي متساوون.

وكان إعلان الرباط الأخوي بين الشعوب بحكم وحـدة خـالقهم، ثم وحدة أصلهم من تسبيح النبي ﷺ وابتهاله عقب الصلاة كما ثبت أنه قال في ذلك «اللهم ربنا ورب كل شيء، أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة»(٤).

وبالتالي أصبح أحب الناس إلى اللـه أنفعهم للخلق، كما في الحـديث · «الخلق كلهم عيال الله، فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»(٥).

---

١ ـ أخرجه البيهقي.

وعند الترمذي في خطبة يوم الفتح : ٥ : ٣٨٩ «والناس بنو آدم وخلق الله آدم من تراب، قال الله تعالى يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى ، إلى آخر الآية الخـامسـة من سورة الحجرات.

٢ ـ منها حديث «الا لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» في المسند : ٥ : ٤١١ وحـديث «الناس رجلان بـرّتقي كريم على الله وفاجر شقي هيّـن على الله «الترمذي في الموضع السابق وص٧٣٤ وحسنـه، وابـو داود في الأدب (التفـاخـر في الاحسـاب) . ٤ : ٣٣١، وحديث : «ليس لاحد على أحد فضل إلا بالدين» وفي المسند . ٤ . ١٥٨ و١٤٥ وحديث : «إنما النساء شقائق الرجال» في المسند : ٦ : ٢٥٦ والترمذي : ١ : ١٩٠ وأبي داود : ١ : ٦١.

٣ ـ أخرجه الديلمي عن سهل بن سعد انظر كشف الخفاء للعجلوني : ٢ : ٤٥١.

٤ ـ أخرجه أبو داود ضمن حديث طويل في الصلاة (باب ما يقـول الـرجـل إذا أسلم) : ٢ : ٨٣ رقم : ١٥٠٨ واحمد في المسند : ٤ : ٣٦٩.

٥ ـ أخرجه الطبراني في الكبير بهذا اللفظ وبنحوه عن ابي مسعود مرفوعاً وفي الكبير أيضـا والأوسط، وابو نعيم في الحليه والبيهقي في الشعب وله شواهد عن أنس وابن عمر وزيـد ابن خالد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني : ١ . ٤٥٧.

٣ ـ توجه العبادات نحو بناء المجتمع وتمتين أواصره :

يشهد لذلك تأكيد السنة البالغ لصلاة الجماعة، وأنها «أفضل من صلاة الفذِّ بسبع وعشرين درجة(١)».

والوعيد الشديد بتحريق بيوت الذين لايشهدون صلاة الجماعة(٢) وعدّ المتخلف الذي لا يحضرها شبيها بالمنفصل عن الإسلام، حتى قال عبد الله بن مسعود «ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق»(٣)بل إن صلاة المنفرد لا تنفصل عن الجماعة، فإنه يقرأ فيها.. إياك نعبد وإياك نستعين، هكذا بصيغة الجمع، خلط عبادته بعبادة الخاشعين لعلها تقبل ببركتهم، كما نص المفسرون.(٤)

وذلك يعني أن الفرد لا يستغني عن المجتمع الصالح في أخص عمله وهو صلاته لله تعالى رب العالمين.

كذلك الصيام يمسك الناس جميعا، ويفطرون جميعا، وكذا الحج يشترك الناس فيه جميعهم بالتلبية «لبيك اللهم لبيك» والتكبير الله أكبر الله أكبر» وأداء المناسك.

ونلحظ في العبادات المالية معنى بناء المجتمع المتحاب المتعاون في فريضة الزكاة ووجوب زكاة الفطر، ثم تشريع الأضحية. عن عبد الله بن

---

١ ـ متفق عليه : البخاري ١/١٢٧ ومسلم : ٢/١٢٢ ـ ١٢٣ والترمذي ١/٤٢٠ والنسائي ٢/١٠٣ وابن ماجة ١ / ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

٢ ـ متفق عليه، البخاري : ٧/١٢٧ (وجوب الجماعة) ومسلم : ٢/١٢٣ وابو داود : ١/١٥، والترمذي : ١/٤٢٢ وابن ماجه : ١/٢٥٩ والموطأ ١/١١٤.

٣ ـ أخرجه مسلم ٢/ ١٢٤.

٤ ـ البيضاوي في انوار التنزيل ص٤ طبع دار الجيل، وإرشاد العقل السليم لابي السعود العمادي : ١/١٣.

عباس رضي الله عنهما قال «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصيام من اللغو والرفث وطعمة للمساكين.(١)

وعن ابي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال من كان له سعة ولم يضحّ فلا يقربن مصلانا..(٢)

كما نذكّر هنا بنظام النفقة الواجبة للأقرباء الفقراء على ذويهم الأغنياء الذي فصلته أبواب النفقات وقوانين الأحوال الشخصية المنبثقة من التشريع الإسلامي.

٤ ـ نظام الاقتصاد الإسلامي :

يقوم نظام الاقتصاد الإسلامي والمعاملات المالية على رعاية حق الفرد وحريته في ماله وفي الوقت نفسه يكون عمله محققا لمصلحة المجتمع أو منسجما معها لا يعارضها، ويتضح ذلك بجلاء في أحكام ثبتت في نصوص السنة، لأن القرآن أجمل هذه القضايا ولم يفصلها.

ومن أمثلة ذلك ما يأتى :

أ ـ تحريم الغش والتوعد عليه، كما في الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ، قال رسول الله ﷺ «من غشنا فليس منا، وفي لفظ آخر «ومن غش فليس مني»(٣) وهو يشمل تحريم غش أهل الأمة من غير المسلمين.

٢ ـ تحريم الاحتكار كما أخرج مسلم عن عبدالله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال : «لا يحتكر إلا خاطئ».(٤)

---

١ ـ ابو داود في اول زكاة الفطر : ٢/١١١، وابن ماجة : ١ : ٥٥٨ وصححه الحاكم في المستدرك : ١/٤٠٩ وأقره الذهبي.

٢ ـ أحمد في المسند : ٢/٣١٢ وابن ماجه في الأضاحي : ٢/١٠٤٤، وصححه الحاكم في المستدرك.

٢ ـ أخرجه مسلم في الإيمان : ١/٦٩، والترمذي في البيوع رقم : ١٣١٥ وابو داود في الإجارة رقم ٣٤٥٢ وابن ماجه في التجارات رقم ٪٢٢٢٤.

٤ ـ مسلم . ٥/٥٦.

٤ ـ تحريم بيع الغرر، كما ثبت الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر ..(١)

وبيوع الغرر هي التي تشتمل جهالة في الثمن أو السلعة أو الأجل لئلا يفضي العقدإلى النزاع بين المتعاقدين، والشرع يريده رباطاً أخوياً لا نزاعاً، فنهى النبي ﷺ عن بيع الحصاة وعن المخاضرة والمنابذة والملامسة لاشتمالها على الجهالة.

فبيع الحصاة أن يقول : بعتك من هذه الأشياء ما وقعت عليه الحصاة، ويقذف حصاة عليها.

والمخاضرة : بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه، لأنه لا يدري ما يبقى منه وما يسقط، وإذا أصيب بآفة، فبأي شيء يستحل البائع مال المشتري؟

والمنابذة : أن يقول الشخص لصاحبه: ألق إليّ ما معك وألقي إليك ما معي، ويشتري كل واحد من الآخر، ولا يدري كل واحد كم مع الآخر.

والملامسة : أن يقول الرجل للآخر: ابيعك ثوبي بثوبك أو بشيء آخر كالدراهم، ولا ينظر أحدهما إلى الثوب، ولكنه يلمسه فيجب البيع.. وغير ذلك كثير من بيوع الغرر ذكرها الفقهاء..

٥ ـ فريضة الجهاد :

فريضة الجهاد لا تؤدى إلا بجماعة في معظم الأحوال، ولابد فيها من توجيه القيادة المسئولة، وهي إعزاز للإسلام، ودفاع عن مجتمع المسلمين وحماية له، ويحرم الانفصال عن جماعة الجيش أو الفرقة المحاربة وترك المعركة أشد تحريم، كما ثبت في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «اجتنبوا السبع الموبقات، قيل يا رسول الله: وما هن؟ قال:

---

١ ـ مسلم : ٣/٥، وأبو داود : ٣/٢٥٤ والترمذي : ٣/٥٣٢ والنسائي : ٧ : ٢٦٢ وابن ماجه : ٢/٧٣٩.

الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات».(١)

وكذا الحض على رعاية أسر المجاهدين في حال غيابهم في الجهاد :

«من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازيا في أهله بخير فقد غزا».(٢)

٦ ـ اعتناء السنة ببناء الأسرة وحمايتها :

وذلك بالحض على الزواج «فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء».(٣)

ثم بالحض على تلافي الشقاق والنزاع «لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضي منها آخر».(٤)

وقال عليه الصلاة والسلام «أيما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير باس فحرام عليها رائحة الجنة».(٥)

كذلك حافظ نظام الميراث على وحدة الأسرة، فقد ربط الإرث بالقرابة أو الزوجية، وفوض الوصية لمن شاء الميت سوى الورثة في حدود الثلث، «لا وصية لوارث».(٦) فأزال بذلك عوامل الشحناء بين الأولاد لفوز أحدهم

---

١ ـ البخاري في الوصايا، باب «الذين ياكلون أموال اليتامى ٤/ ١٠ ومسلم في الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها ١/ ٦٤.

٢ ـ البخاري في الجهاد، باب فضل من جهز غازيا : ٤/ ٢٧، ومسلم في الإمارة ٦/ ٤١.

٣ ـ متفق عليه : البخاري : ٧/ ٣ ومسلم أول النكاح : ٤/ ١٢٨، وابو داود رقم ٢٠٤٦، والترمذي رقم : ١٠٨١، والنسائي : ٦/ ٥٦ ـ ٥٧ وابن ماجه ١/ ٥٩٢.

٤ ـ مسلم : ٤/ ١٧٨.

٥ ـ أبو داود : ٢/ ٢٨٦، والترمذي : ٣/ ٤٩٣ وحسنه، وابن ماجه : ١/ ٦٢٢.

٦ ـ ابو داود : ٣/ ١١٤، والترمذي : ٤/ ٤٣٣، والنسائي : ٦/ ٢٤٧، وابن ماجه ٢/ ٩٠٥ و٩٠٦ وقال الترمذي «حسن صحيح» وهو مستفيض من طرق متعددة.

بالوصية، وعوامل الدس والوقيعة لصرف الوصية عن واحد لآخر، أو السعي إلى التخلص من الوارث الوحيد في نظام توريث الابن الأكبر، ليقتسم المتآمرون المال بينهم، كما تحدثنا الأخبار كثيراً عن هذين النظامين اللذين أشرنا اليهما.

وجاء تحديد السنة الوصية بالثلث، «الثلث والثلث كثير إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس».(١)

وهذا حل لإشكال التعارض بين رغبة الموصي الذي قد يغلب عليه الحرص على الثواب حتى يود لو يوصي بماله كله، ورغبة الورثة الذين يودون لو خلص لهم المال كاملا.

٧ ـ الآداب والأخلاق :

وفي موضوعات الآداب والأخلاق تظهر الرعاية للمجتمع وتمتين الأواصر بين أفراده مؤكدة أقصى غاية التأكيد.

فالقيم الأخلاقية تهذب وتكمل نفس المسلم في شخصه، وهي أيضا توجيه له نحو خير مجتمعه، فالإخلاص لله هو الأصل الذي ينطلق منه المسلم في حركاته وسكناته كلّها، ومن ثُم يكون متوجها في علاقاته مع الناس وسلوكه نحوهم بمحبة الخير لهم ومعاونتهم، ورفع الضيق عنهم لمجرد المحبة والرأفة، فابتغاء المثوبة من الله تعالى، لا تشوب ذلك شائبة أنانية أو رغبة في مغنم دنيوي فان.

وبذلك صارت محبة الخير للناس إيمانا، كما ثبت الحديث :

«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».(٢)

---

١ ـ من حديث طويل أخرجه البخاري في مطلع الوصايا ٤/٣، ومسلم ٥/٧١ ومعنى عالة : فقراء ويتكففون الناس يمدون أكفهم يسألون الناس.

٢ ـ البخاري : ١/٨، ومسلم : ١/٤٩، وكلاهما في كتاب الإيمان.

ويعنى النبي ﷺ بروابط المجتمع عنايته بأخص العبادة وأسماها، كما ثبت في الحديث عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال «أول ما قدم رسول الله ﷺ المدينة انجفل الناس إليه... فلما استثبتُّ وجه رسول الله ﷺ عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وكان أول شيء تكلم به أن قال

أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام، وصلوا والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام».(١)

وعن عبدالله بن عمرو أن رجلا سأل رسول الله ﷺ أي الإسلام خير ؟ قال · تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف.(٢)

والسلام أدب إسلامي اجتماعي يشيع في النفوس التحابّ والتوادد وهو يعني أمراً أكبر وأشمل من العافية والأمن، لأنه يدل على سلامة الإنسان في بدنه، وفي ماله وفي أهله، وفي سعيه لأهدافه المنشودة، وكل ما يتصل به، وحسب المسلم أن يكون شعاره في التحية اسما من أسماء الله تعالى وهو «السلام».

ويبين النبي ﷺ ارتباط تآلف المسلمين وتحابّهم مع بعضهم بركن دينهم الأساسي، وهو الإيمان، فيقول «والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابّوا، أفلا أدلكم على أمر إذا فعلتموه تحاببتم ؛ أفشوا السلام بينكم.(٣)

ويقابل أخلاق التحابّ والتوادد والتعاون والتباذل بين المسلمين أضدادها التي حذر منها النبي ﷺ في أحاديث كثيرة مثل الشحناء، والحسد والغيبة والنميمة، ومن ذلك هذا الحديث الجامع الذي يرويه أبو

---

١ ـ الترمذي وصححه · ٤/٦٥٢، وله شاهدان عنده . ٢٨٦، ٢٨٧.

٢ ـ البخاري في الإيمان، باب إفشاء السلام من الإسلام . ١/١١ ومسلم ١/٤٧، وابو داود ٤/٣٥٠، وابن ماجه : ٢/١٠٨٣.

٣ ـ ابو داود في الأدب، باب إفشاء السلام : ٤/٣٥٠ والترمذي في صفة القيامة باب ٥٦ ٤/٦٦٤، وابن ماجه في المقدمة ١/٢٦، والأدب · ٢/١٢١٨.

هريرة قال قال رسول الله ﷺ «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره التقوى ههنا، ـ ويشير إلى صدره ثلاث مرات ـ بحسب امرئٌ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه».(١)

وتبدو عناية النبي ﷺ في هده الجمل التي استوعبت دعم كيان المجتمع في آداب سامية يأمر بها :

«أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع : أمرنا بعيادة المريض واتباع الجنازة، وتشميت العاطس، وإبراء القسم ـ أو المقسم ـ ونصر المظلوم، وإجابة الداعي، وإفشاء السلام.(٢)

ولعل خير ما يلخص صفة المسلمين الاجتماعية هذا الحديث الصحيح المشهور : «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الجسد بالسهر والحمى.(٣)

٨ ـ التفكك وضياع القيم من أشراط الساعة :

في أحاديث الفتن وأشراط الساعة تلوح النذر القارعة محذرة من تفكك المجتمع وتباغض أبنائه وتعاديهم ومن سقوط قيم احترام الإنسان لأخيه الإنسان إلا بمجاملة سطحية ظاهرية «إخوان العلانية، أعداء السريرة»، إنْ تابعتهم واروك وإنْ تواريت عنهم اغتابوك».(٤) «واختلفت الالسن وتباغضت القلوب».(٥) كذلك «يظهر الشح والفحش، ويؤتمن الخائن ويخون الأمين وتظهر ثياب تلبسها نساء كاسيات عاريات» (٦)

---

١ ـ مسلم في البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم : ٨/١٠، والبخاري في النكاح باب لا يخطب : ٧/١٩، والادب ـ باب ما ينهى عن التحاسد.. : ٨/١٩

٢ ـ البخاري في الجنائز باب الأمر باتباع الجنائز : ٢/٧١ ومسلم في اللباس : ٦/١٣٥.

٣ ـ البخاري في الأدب، باب رحمة الناس : ٨/٩٠ ومسلم في البر والصلة باب تراحم المؤمنين ٨/٢٠.

٤ ـ انظر الأحاديث في مجمع الزوائد : ٧ ٢٨٦.

٥ ـ المرجع السابق ٧ ٢٨٧

٦ ـ المرجع السابق : ٣٢٠.

وهو مجتمع متصارع، لا تحترم فيه الكفاءات والمواهب يسود فيه السفلة أهل المكارم والسيادة، ويغلب على الدنيا لُكَعُ بن لُكَع(١) ويعلو التحوت الوعول(٢) أي الأسافل من الناس يسودون نراتمهم وسادتهم، أو كما في حديث جبريل «أن تلد الامة ربّتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان».(٣).

وقد سبقت السنة في تحذير المسلمين من التفرقة سياسة «فرّق تسد»، التي نجحت في تحقيق مآرب الأجانب، حتى تسلطوا على المسلمين عسكريا واقتصاديا وعلميا وسياسيا، وحذرت من تسلط الدجاجلة على الشعوب، كما عرفنا من الأحاديث.

الكمال في توجيهات السنة :

ومن كمال السنة النبوية وعظمة شأنها أنها مع هذا الاعتناء البالغ بالمجتمع تُعنى بالفرد أيضا، ولا تُخِلُّ بالمحافظة على حقوقه وكيانه، وأن تكون له شخصيته، فكل فرد مكلف وهو حر مستقل الإرادة، محترم الحقوق المدنية والمالية، ولو في حلب شاة، كما ثبت في حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ «لا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه».(٤)

كما أن كل فرد يتحمل مسئولية أعماله خيرها وشرها، وبهذا تتقرر فردية التبعة والمسئولية، بالنصوص القطعية من القرآن والسنة، التي تعلن

---

١ ـ المرجع السابق . ٣٢٧.

٢ ـ المرجع السابق ٣٢٧.

٣ ـ مسلم في أول كتاب الإيمان رقم : ٨، والترمذي رقم : ٢٧٣٨ وأبو داود في السنة، باب في القدر رقم ٤٦٩٥ والنسائي في الإيمان، باب نعت الإسلام ٨/٩٧.

٤ ـ متفق عليه · البخاري في اللقطة (لا تحتلب ماشية أحد) : ٣ : ١٢٦ ومسلم بلفظه في اللقطة (تحريم حلب الماشية بغير إذن..) : ٥ . ١٣٧ وأبو داود في الجهاد رقم ٢٦٢٣.

إثابة كل إنسان بما عمل، ومعاقبته بما جنى، وأنه ليس ثمة خطيئة موروثة، بل إن كل إنسان مسئول عن نفسه «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» كما نص القرآن الكريم.

ويعلن النبي ﷺ ذلك كله على الملأ في خطبة حجة الوداع فيقول

«فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا، ألا لا يجني جانٍ. إلا على نفسه ولا يجني والدعلى ولده ولا ولد على والده...».(١)

وهكذا نجد السنة النبوية قد صاغت عقلية الإنسان صياغة جديدة، وأعادت بناء العقل والفكر الإنساني، والمعتقدات الدينية والسلوك الإنساني في عامة مقاصدها الأساسية، وفي كل ما يأتيه الإنسان وما يذره، وعنيت في ذلك كله بحق الفرد مع رعاية حق المجتمع وكانت بذلك آية إلهية في حكمة حل التناقض بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، ومطالب الفرد ومطالب المجتمع، وربطت أبناء المجتمع بعضهم ببعض ارتباط البنيان الواحد، والجسد الواحد لتحفظ هذه الروابط المتينة مسئولية عظمى تفرض على المسلم أن يرعى حق نفسه وحق كل من يحيط به، كما عبر عن ذلك الحديث الشريف · «ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع. وكلكم مسئول عن رعيته».(٢)

---

١ ـ أخرجه الترمذي من ضمن حديث طويل في خطبة الوداع : ٥ . ٢٠٣ ـ ٢٠٤ ـ وقال «هذا حديث حسن صحيح».

٢ ـ البخاري في أول الأحكام : ٩ : ٦٢ ومسلم في الإمارة (فضيلة الإمام العادل ٢ : ٦ ٧. بأصح الأسانيد.

المراجع

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد العمادي. ط. محمد علي صبيح وأولاده. مصر.

- الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين نور الدين عتر ـ ط. مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ناصر الدين البيضاوي ـ تصوير دار الجيل ـ بيروت.

- جامع الترمذي (سنن الترمذي) محمد بن عيسى الترمذي. ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

- الجامع الصحيح : محمد بن إسماعيل البخاري، ط. بولاق ١٣١٤.

- السنن أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. ط. المكتبة التجارية ـ القاهرة ـ الأولى.

- السنن، ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني. ط. دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

- السنن الكبرى : أحمد بن الحسين البيهقي. ط. الهند ـ تصوير بيروت.

- صحيح مسلم مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. ط. دار الطباعة العامرة ـ إستانبول ـ سنة ١٣٣١.

- العرف الشذي على جامع الترمذي محمد أنور شاه. ط. الهند.

- القرآن والحديث : نور الدين عتر. ط. جامعة دمشق.

ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس إسماعيل بن محمد العجلوني. ط. مكتبة التراث الإسلامي، حلب.

ـ المجتبى (سنن النسائي) بحاشيتي السيوطي والسندي تصوير بيروت

ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد نور الدين علي الهيثمي «تصوير بيروت

ـ المستدرك على الصحيحين أبو عبدالله محمد الحاكم النيسابوري ط. الهند وبذيله تلخيص المستدرك للذهبي.

ـ المسند أحمد بن حنبل تصوير المكتب الإسلامي بيروت ٦ مجلدات قطع كبير.

ـ مقدمة تحفة الأحْوذي شرح جامع الترمذي محمد عبدالرحمن المباركفوري. ط. الهند.

ـ الموطأ : مالك بن أنس. ط. دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

الإعجاز العلمي للقرآن والسنة «النظرية والتطبيق»

أ. د. حمودة محمد داود سند*

مقدمــــة :

الحمد لله بديع الأرضين والسموات، المستغني عن نفي المثيل بما ف مخلوقـاتـه من الآيـات، والصـلاة والسـلام على رسـولـه الكـريم المؤيـد بالمعجزات الباهرات، وعلى آله وصحبه ذوي الفضل والكرامات.

وبعد

فيراد بالتفسير عند علماء اللغة؛ الإبانـة والكشف حيث إنـه مصـدر للفعل فسَّـر بتشديد السين، الذى هو مضـاعف فسر بتخفيفهـا. ومصـدر المخفف : الفسر بسكـون السين، ومضـارعـه من بـاب نصر ولمـا كـان التضعيف للتكثير وليس للتعدية؛ خصه الراغب في مفرداته بإبانة المعقولات لكثرتها.

والغرض منه في كل عصر ومصر بيان هدايات الله تعالى في الأحكـام التشريعيـة والأخـلاق والآداب الاجتماعيـة والإنسـانيـة بما يكشف عن صلاحية القرآن أن يكون دستورا للامم في كل زمان ومكان، وأنه تنـزيـل ممن خلق الأرض والسموات العلا، لا يقدر أحد على الإتيـان بمثلـه، وهـو المراد بالإعجاز. ويستلـزم ذلك أن يستعين المفسر بـالحقـائق العلميـة التى هدى الله تعالى إليها البشر، لإظهار المراد في الآيات الكونية، بقـدر الطـاقـة البشرية حتى يقيم الدلائل القرآنية لعلماء الكونيات على أن القرآن من عنـد الله تعالى وليس من عند بشر، وأن الرسول ﷺ مرسل به حقا من الله جل شأنه.

---

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأزهر ـ كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ولا ينبغي التحرج من القول: الإعجاز العلمي أو التفسير العلمي، فإن مفهوم ذلك وهو وجود إعجاز غير علمي أو تفسير غير علمي مرفوض بداهة، والتسمية بذلك من قبيل مسايرة التطور الدلالي للفظ «علم» الذى صار علما بالغلبة على إدراك المحسات الخاضعة للتجريب والمشاهدة في عصر النهضة الحديثة.

وقد ثبت ببحث علمي قدم في السبعينات للمناقشة والحكم وأجيز،(١) أن التفسير بهذا المعنى الذى مرّ وهو «استعانة المفسر بالحقائق العلمية.. إلخ لإقامة الدلائل القرآنية لعلماء الكونيات على أن القرآن من عند الله تعالى، وهو ما يعرف بالإعجاز العلمي ـ هذا التفسير بهذا المعنى وذلك الإعجاز، قديم قدم التفسير المعروف ولكن لندرته لم يفطن إليه في القديم ، ولم يأخذ حظه من الذيوع والانتشار الا في القرن الحاضر، وذلك للكم الهائل من المعارف والحقائق التى أثمرها العلم التجريبي، بخلافها في العصور المتقدمة، فكانت متفاوته نسبيا بحسب مقدار التقدم وكان استخدامها متفاوتا أيضا.

وبمقدار ذيوعه وانتشاره في هذا العصر كانت مواقف الرافضين له. ومع تفاوتها فى المناوأة قوة وضعفا لم تنل منه، وذلك لاستناده إلى أمرين بديهيين :

أولهما :

أن القرآن كلام الله عز وجل، فهو الكون المقروء، والكائنات التى هدى الله تعالى إلى حقائق بعضها وأنواع من العلاقات بينها هي الكون المنظور فإذا ورد حديث في القرآن عن بعض هذه الكائنات فلن يكون إلا

---

(١) البحث هو «تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة» للمؤلف قدم سنة ١٩٧٦ للحصول على درجة العالمية «الدكتوراة».

حقا وصدقا، لأنه حديث الخالق عمن خلق وعما خلق، قال تعالى ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾(١)

أو بتعبير أحد أساتذتنا (٢) لا يمكن أن يتعارض الكون المنظور مع الكون المسطور.

ثانيهما : أن القرآن الكريم هو الحجة لرسول الله ﷺ على رسالته والبينة على صدقه، وهو في الوقت ذاته؛ كتاب الهداية إلى ما ارتضى الله تعالى لنا من الدين والأخلاق والسلوك، أى أنه الدليل والمدلول معا.

ولما كانت رسالة الرسول ﷺ عامة عموم الزمان والمكان كان من البدهى أن يحمل القرآن أدلة صدقه لجميع الناس في كل زمان ومكان على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وعلومهم ومعارفهم، لكل صنف ما يناسبه من الحجة.

ودلالة القرآن على نفسه أنه من عند الله تعالى لهؤلاء العلماء هو ما يسمى بالإعجاز العلمي، وذلك هو ما أحاول تجليته في هذا البحث، لينطلق المسلمون إلى دعوة الناس في عصر العلم على بينة وبصيرة، كما سأنهج فيه نهجا جديدا' يبين كيفية الاستفادة من القرآن وتدبره، وجعله قوة دفع للتقدم في عصر العلم هذا، كما كان شأنه عند أسلافنا في العصور الأولى، فتبوأوا به أرفع الدرجات وسادوا به عالمهم.

عسى أن نسود كما سادوا ونمحوا من أذهان غير المسلمين أن قرآننا كتاب عبادة فقط، والله أسأل أن يلهمنى السداد في القول والإصابة في الرأي إنه سميع مجيب

---

(١) سورة الملك الآية رقم «١٤».

(٢) هو فضيلة أستاذنا الشيخ محمد الغزالي قال ذلك في إحدى محاضراته لنا بكلية أصول الدين بالقاهرة.

وجه الدلالة لعلماء الكونيات على أن القرآن بوحي من الله تعالى

لا يخرج العلم المادي والمنطقي كلاهما عن كونهما إدراكا لحقائق بعض الأشياء أو النسبة بينها، وحقائق الأشياء أو النسبة بينها هى ما خلق الله تعالى الكائنات عليه منذ خلقت وأنشئت. أو ما سمي في الفكر الديني بالسنن الكونية التي خلق الله تعالى الكون عليها.

والعلم الحديث ليس إلا هدايات إلهية للبشر في القرون الأخيرة لبعض هذه الحقائق والعلاقات بين الكائنات، كما أن الفروض والنظريات العلمية التي لم تمحصها التجربة لها نظائر في الفكر الديني أيضا؛ فهي ما يطلق عليه في علم أصول الفقه «السبر والتقسيم» إذ تختبر فيه الأوصاف التي يحتمل أن تكون علة للحكم، ويطرح مالا يصلح للعلية، وتبقى العلة الصالحة، وهي التي يقاس عليها عند التعرف على أحكام الحوادث المستجدة، ولو طبقت هذه الطريقة على الآيات الكونية لكان للمسلمين في العلوم الحديثة شأن آخر اكبر من شأنهم في هذا العصر. وكانوا قد قاموا بامتثال أوامر السير والنظر والتدبر الواردة في أكثر من آية.

فإذا ظهر عند التطبيق لهذه الطريقة اتفاق الوصف القرآني على الوجه الذي ترتضيه قواعد العربية بوجه عام والقواعد الشرعية مع مكتشفات العلم لحقائق وعلاقات أثبتتها التجارب؛ كان هذا هو الدليل على أن القرآن كلام الخالق لتلك الكائنات، وليس من كلام البشر أو أحد من الخلق.

وفي تذييل آية سورة الملك بقوله ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ إشارة إلى ما يمتاز به العلم الإلهي من أنه ينفذ إلى الباطن في جميع الكائنات

فاللطيف هو العليم ببواطن الأمور وحقائقها، والخبير العليم بظواهرها.

أما العلم البشري فيتعلق في معظمه بالظاهر كما قال تعالى ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا﴾(١) وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يتعارض الوصف القرآني مع حقيقة أي كائن من الكائنات، انطلاقا من آية سورة الملك' ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» ومقتضى الإيمان بها، وأنه لا يمكن تصور هذا التعارض إلا إذا كان بين قرآن وظن أو جهل بظواهر الكون، أو كان بين فهم خاطىء للآية القرآنية وعلم؛ إلا أن كثيرا من علماء المسلمين أنكروا التفسير العلمي والإعجاز العلمي تخوفا على القرآن من تغير النظريات العلمية.(٢) وهكذا صور لهم الوهم، وما كان ينبغي التخوف وهم يقرأون قوله تعالى ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾.(٣)

وقوله تعالى ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾(٤)

وقوله عز وجل ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾.(٥)

فكتاب ديننا مفصل على علم، وفيه آيات للعالمين على صدقه وتنزله من عند الله جل شأنه، وهي واضحات الدلالة لأهل العلم عامة ليس فقط

---

(١) سورة الروم جزء الآية رقم «٧».

(٢) جعلنا فصلا خاصا بذلك في رسالتنا للدكتوراة بعنوان «التفسير العلمي في أقوال المعارضين» في باب الدراسة النقدية.

(٣) سورة الأعراف الآية رقم «٥٢».

(٤) سورة الروم الآية رقم «٢٢».

(٥) سورة فصلت الآية رقم «٥٣».

للعالمين بالألسنة والألوان، بل للجميع على اختلاف تخصصاتهم كما تشير إلى ذلك الآية الأولى من سورة النور ﴿وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون﴾ لأن التذكر والاتعاظ لا يكون إلا بالآيات الكونية التي هي موجودة قبل الآيات التشريعية التي لم تعرف إلا بنزول السورة، فالتذكر لا يكون إلا لما كان موجودا ثم نُسي أو تُغوفِل عنه.

وسيظل معطاءا دائما للعلماء في كل عصر مما يدل على أنه الحق كما وعد تبارك وتعالى بسين الاستقبال التي ستظل كذلك مهما تقدم العلم إلى أن تقوم الساعة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ !!

المنهج المنشود للإفادة
من الإعجاز العلمي للقرآن

لا يكفي التباهي بأمجاد أسلافنا السابقين في العصور الأولى، حتى لا يقال نعم الجدود ولكن بئس ما خلفوا، أو يقال :

وما الفخر بالعظم الرميم وإنما ★ فخار الذي يبغي الفخار بنفسه

والطريق إلى المجد سهل ميسور لمن أراد وصح عزمه وصدقت نيته لخصها لنا أحد سادة العرب في القديم في كلمة موجزة أجاب بها عن سؤال وجهه إليه أحد المعجبين به والمقدرين له حين قال بم سدت قومك وليس عندك ما عندهم من علم أو مال ؟ فرد عليه قائلا: لأنني استعملت علمي وتلك إجابة حكيمة، لأن تحقيق التقدم في أي فرع من فروع الحياة حتى العلم بوجه عام والعلم المادي الحديث لا يتم إلا باستخدام العلم الذي

تعلمه الفرد أو الأمة، وهو ما يمتدح به في العلم المادي بأن أصحابه يستخدمون ما يسمونه «التكنولوجيا» وما هي عندهم إلا تطبيق نتائج العلوم.

ومن البدهي أن حمل العلم دون استخدامه قد ذُمّ في القرآن الكريم ومثل لمن هذه صفته بأقبح مثل كما جاء في قوله تعالى ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذّبوا...﴾(١) وهذه بعض الأمثلة أسوقها لاضيء بها شعلة على طريق التقدم العلمي متخذين من القرآن الكريم حافزا وهاديا، عسى أن نمسك بالراية مرة أخرى، وسأحاول إزالة المخاوف والأوهام من أذهان المعارضين ـ تلك التي صورها الوهم أو التكاسل عن البحث العلمي القرآنى ـ فيما أعطيه من أمثلة. وإليكم ما يتحقق به الغرض :

(من الإعجاز التاريخي)

يقول الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم ﴿غلبت الروم، في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون، بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم، وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.(٢)

وقبل توضيح فكرتنا التي يغلب على ظني أن علماء المسلمين في عصر النهضة بل العامة منهم كانوا ينظرون بها إلى القرآن الكريم أقول للمعارضين لهذا اللون من التفسير وبيان إعجاز القرآن لأهل العلم

---

(١) سورة الجمعة الآية رقم «٥».

(٢) سورة الروم الآيات «٢ : ٦».

الحديث، إن قولكم' ليس القرآن الكريم كتاب تاريخ أو فلك أو طب... إلـخ، بل هو كتاب هداية وتشريع' قول حق. لكنه غير جامع لما امتاز به القـرآن عن بقية الكتب السماوية، فقد ترك ما أثبته الله لكتابه زيادة على ما قالـوه في قوله تعالى ﴿لقد كـان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ما كان حـديثـا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كـل شـــيء وهـدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾.(١) وقد يستغل أعـداء ديننـا ذلك القـول القـاصر، ليظـل المسلمون في مؤخرة الأمم، ولا يحتلون مكـان القيـادة والـريـادة كما كـان أسلافهم.

وأعود لتفسير آيات سورة الروم الماضية لتوضيح الفكرة، وبيان مـا ينبغي للمسلمين أن يتدبروه من القرآن.

وبالنظر في الآيات الماضية نجد الله عز وجـل يخبرنـا فيهـا بحـدث تاريخى وهو هزيمة الروم في حربهم مع الفرس، ويعد المؤمنين بان الروم ستهزم الفرس بعد عدد من السنين، ولو كان القرآن كتاب تاريـخ لأخبرنـا بذلك على هذا النحو غلبت الـروم في سنة كذا في مكان كذا وهم من بعـد غلبهم سيغلبون في سنة كذا بعد خمس سنين أو ست أو سبع وهكذا. لانـه الناصر في الحقيقة وولي أهل كتابه...

أو غلبت الروم ـ بفتح الغين والـلام ـ في سنة كذا.... وسيغلبون ـ بالبناء للمفعول ـ في سنة كذا وكذا، لانه الناصر لمن يشاء وإن كانوا ليسوا من أهل كتابه... ولكن الإخبار عن ذلك أتى على هذا النحو من البيان الذي يحقق الهداية إلى العقائد الصحيحة ـ عن الحياة وشؤونها، ولا يتصادم مع فهم العامة والخاصة، فالألفاظ التي أخبر بها عن الحـدثين وتـاريخيهما ـ وكانت خالية من الشكل الإعرابي كما نعلم ـ تعبر عن الحدثين بأي صورة وقعابها، هزيمة الروم أولا ثم انتصارها، أو انتصارها ثم هـزيمتهـا. أمـا

---

(١) سورة يوسف عليه السلام آية رقم «١١١».

وقت حدوثهما، فقد دل عليه هذا اللفظ المجمل «في بضع» ليصدقه كل من سمعه سواء في وقت نزوله أو بعده بسنة أو اثنتين أو ثلاثة.

ولو سلك مسلك المؤرخين في اختيار اللفظ العلمي لتحديد تاريخ الحدث وقال في خمس سنين أو ست سنين، لتوهم العامي الذي يتلقى الخبر بعد سنة أو سنتين من نزول الآيات به، أن التحديد غير دقيق، لأنه لن يفكر عند السماع إلا في الخبر وتاريخه وقت السماع، ويترقب النصر أو الهزيمة من ذلك التاريخ، دون أن يفكر في وقت نزوله، وستنقص المدة عن تلك التي ذكرت في الآية، فيتوهم خطأ الآية، هذا وتلقي العامة للأخبار من هذا النوع، أما الخاصة فهم الذين يتحققون من صدق الأخبار بالطرق العلمية، ويمكنهم معرفة صدقه عند التشكك في صحته. والقرآن الكريم قد نزل لهداية العامة والخاصة. ولهذا فقد جاء باللفظ الدال على التاريخ مجملا «في بضع سنين» ليكون محل صدق وقبول لكل فرد فمن وصله الخبر في حينه، فالبضع يطلق على المدة الحقيقية بين الحدثين ومن وصله بعد سنة أو اثنتين، فهو يطلق أيضا على المدة ما بين وصول الخبر وحدوث النصر أو الهزيمة. وقد نزلت القراءات بالأوجه التي يؤديها الرسم العثماني، بما يدل على أن القراءات والرسم، قد فُصِّلا على علم لإيجاد مجال للبحث والنظر اللذين أمرنا بهما في كثير من الآيات، حتى نصل في النهاية إلى تطابق الدين والعلم، وإلى دلالات جديدة لأهل العلم على صحة الدين.

(من الإعجاز الفلكي والاحيائي)

وذلكم مثال آخر يتصل بعلم الفلك أو الطبيعة الجوية، وقد اخترته من بين أمثلة كثيرة؛ لما في مناقشة وجه الإعجاز العلمي فيه من تأصيل الفكرة التي كتب البحث من أجلها، ولما في أسلوب الآيات من هدايات إلى طريق التقدم العلمي في أنواع من العلوم الحديثة.

هذا المثال هو قوله تعالى ﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون، وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون، وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون﴾(١) وتتداخل موضوعات هذه الآيات كما نرى إذ بدأت الآية الأولى بما يتصل وموضوع علم الفلك ثم انتقلت إلى ما يتصل بموضوع علوم الحياة من نبات وحيوان، وتحدثت الآية الثانية عما يتصل بموضوع علوم الأرض وعادت الآية الثالثة إلى الحديث عما يتصل بعلم الفلك مرة أخرى وهذا التداخل مما ينفي أن يكون الحديث عن موضوعات تلك العلوم هو الأصل أو المقصود لذاته، لأن المقصد الأصلي هو الهدايات الإيمانية، أما الحديث عن موضوعات تلك العلوم فتابع لتعميق تلك الهدايات وترسيخها في القلوب وذلك مما ينفي بداهة أن يكون الحديث عن الإعجاز العلمي من بعض العلماء ناشيء عن اعتقاد أن القرآن كتاب فلك أو طب أو ما شابه ذلك، فإن نفي هذه الصفة عن القرآن مما لا يختلف فيه اثنان ولو كان حديث القرآن الكريم عن هذه الأمور الأربعة' ـ نشأة السموات والأرض، أصل المخلوقات الحية، حركة الأرض، حقيقة السماء ـ من قبيل الحديث العلمي لجاء على أسلوب آخر غير هذا الأسلوب، كأن يقول ـ مثلا ـ ' كانتا شيئا واحدا من مادة كذا وكذا ثم انفصلتا لسبب كذا وإنا قد جعلنا الماء أصلا لكل حيّ، أو جعلنا كل حيّ لا يحيا إلا بالماء وجعلنا الرواسي في الأرض لئلا تتحرك.... الخ.

لكن الحديث في الآيات جاء على هذا الأسلوب البياني الذي يحقق الهداية، ولا يقف حجر عثرة أمام الباحث بالمصادرة على ما يطلب إثباته، بل يضعه بأسلوبه هذا أمام عدة اختيارات وفروض ليقوم باختبارها، حتى يصل إلى الوصف الذى يصلح علة للظاهرة الكونية فإذا وصل إليه

---

(١) سورة الانبياء الآيات رقم «٣٠ . ٣٢».

تمسك به وطرح ما عداه، وهذا شأن من يكدُّ في سبيل الحصول على شيء، ولن يكون ما وصل إليه بعد البحث إلا ما يؤكد الإيمان بأن الله تعالى هو الحق، وما أنزله على رسوله هو الحق والصدق.

فابتدأ الحديث في الآيات المتعاطفة للاشتراك في الحكم الذي يراد اثباته بها بهذا الاستفهام التقريري الذي يؤكد رؤية أو علم الكفار بهذا الأمر المتحدث عنه، لاحتمال أن تكون «ير» بصرية أو علمية، أما تأكيد أنهم رأوا أو علموا ما تتحدث عنه الآية فقد جاء من التعبير بالهمزة والواو اللذين يستلزمان مقدرا بينهما تعطف عليه الواو. إذ تقدير الكلام كما يقول علماء البيان أعموا ولم يروا، أو أجهلوا ولم يروا أن السموات والأرض... إلخ. والتوبيخ على ترك النظر أو العلم دعوة إلى النظر أو العلم، فما خوف المسلم إذن إذا كان الله هو الذي يدعو إلى ذلك، بل يوبخ على تركه.

ثم جيء بلفظين كليين جامعين لجميع الأجرام العلوية والسفلية، لأن السماء كل ما علا والأرض كل ما سفل عند كل عربي، ولا يتناقض هذا مع يراه علماء الفلك من أن العلو والسفل أمر نسبي، فكل ما في هذا الفكر الفلكي المبني على المشاهدة البصرية والعلمية أن بعض الأجرام الفلكية قد تكون سماء بالنسبة إلى غيرها، وحينئذ تدخل في عداد السموات .

ثم قال «كانتا رتقا» بمعنى أنهما كانتا ملتصقتين، ويتسع هذا لاحتمال أنهما من جنس واحد أو من جنسين مختلفين، فلا يتعارض الاختلاف في الجنس مع الالتصاق، كما يحتمل هذا التعبير أن كلا منهما كانت ملتصقة بشيء آخر ـ كما سنراه من تفسير ابن عباس ـ ففصلهما أو ففصل كلا منهما مما كانت ملتصقة به أو ملتصقا بها وهذه الاحتمالات تعطي الفكر والعلماء مجالا أرحب للنظر ولاختبارها، حتى يصل علماء الماديات إلى ما يهديهم إلى الله جل شأنه.

وكذلك قوله سبحانه ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ يحتمل أن

يكون 'جعلناه أصلا للحياة كما في قوله تعالى ﴿والله خلق كل دابة من ماء﴾(١) ويحتمل ـ أيضا ـ أن يكون ' جعلناه أساسا لا ستمرار الحياة، والعامة يدركون المعنى في كليهما ويهتدون به إلى الله عز وجل، والخاصة من أهل العلم يدركون أكثر من هذا، فنراهم يتحدثون عما يسمى «سيتوبلازم» ذلك السائل الهلامي الذي بالنواة في أي خلية حيوانية أو نباتية، ويقوم بجميع الوظائف الحيوية للكائن بل للخلية الواحدة للكائن، هذا عن الاحتمال الأول، أما عن الثاني، وهو أهميته لاستمرار الحياة' فيذكرون أن الماء يمثل تسعين في المائة من وزنه، وأنه ضروري لصنع المواد «الكربوهيدراتية» كالسكر والنشا، ولامتصاص الأملاح من التربة، وهو ضروري لرفع العصارة الغذائية الممتصه من التربة إلى الساق والأوراق، وتلطيف درجة الحرارة، وكذلك أهمية الماء لاستمرار الحياة بالنسبة إلى الإنسان مع اختلاف البنية.(٢)

ولاشك أن الزيادة من هذه المعارف مما يعمق الإيمان والهداية عند المؤمنين من العلماء، ويأتى بهما عندغير المؤمنين إذا رأوا تطابق ما توصلوا إليه مع إشارات القرآن إليها أو حديثه الصريح عنها. فإذا ما انتقلنا إلى قوله سبحانه في الآية التالية ﴿وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم﴾.(٣). وموضوعه يتعلق ـ كما نرى ـ بجزئية من جزئيات علم الفلك وعلوم الأرض في آن واحد، لوجدنا أنه أيضا ليس على طريقة علماء الفلك أو الجيولوجيا في التعبير عن حقائق هذين العلمين. وإنما جاء على هذا الأسلوب البيانى العلمي في آن واحد، فبدلا من أن تذكر الجبال بالاسم كما

---

(١) سورة النور الآية رقم «٤٥».

(٢) انظر كتاب الماء غداء ودواء للدكتور عبد العزيز شرف ط الهيئة المصرية للتأليف والنشر العدد ٢٤٣ وانظر مجلة رسالة العلم عدد ٤ مجلد ٣٦ ديسمبر سنة ١٩٦٩ (ص ٢٥٨، ٢٥٩) ط دار مصر للطباعة مع ملاحظة أن نسبة الماء في الجسم البشري تمثل سبعين في المائة من وزنه.

(٣) سورة النحل الآية رقم «١٥».

في بعض المواضع ذكرت ببعض صفاتها، وهي «رواسي» بمعنى ثوابت، مع تقييد ذلك بكونه في الأرض، حتى لا يصادم ذلك التفكير في كونها متحركة بحركة الأرض أم لا، وحينما علل لحكمة وضعها في الأرض قال ﴿تميد بهم﴾ وهكذا في الآية الأخرى ﴿أن تميد بكم﴾.(١) ويعنينا هنا بدرجة كبيرة هذا التعليل أكثر من بيان أن الأرض جعلت قرارا أو مهادا أو فراشا أو ذلولا، إذ لا يقف أي من ذلك مع الحركة على طرفي نقيض. والمعنى في الآيتين كما جرى في كتب التفسير، كراهة أن تميد أو لكي لا تميد، وبالمناسبة لا يصح أن يوصف بالكفر إلا من يكذب هذين التفسيرين بهذه الحروف، لأنها ألفاظ القرآن، ولم يزيدوا عليها إلا الألفاظ المقدرة للتوضيح، أما من ينكر معنى من معاني هذه الألفاظ فلا يكون كافرا لأنه ليس منكرا لقرآن، وإنما لفهم فهمه بعض المفسرين من الألفاظ القرآنية، أقول ذلك لأن من علماء المسلمين من قال إن القائل بحركة الأرض كافر، وذلك لأنه فسر الميدان بمطلق الحركة، وليس له معنى آخر غير ذلك عنده.(٢) مع أن هذا اللفظ قد اختير في الآية دون ما يماثله في الخفة ويدل صراحة على نفي تحرك الأرض وهو: أن تحرك بهم أو بكم فإذا كان لفظ «تميد» هو المختار فلابد وأن يكون ذلك لإعطاء الحرية لعلماء الفلك لكي يبحثوا عن نوع حركة الأرض وكيفيتها، لأن هذا اللفظ يستعمل في لغة العرب بمعنى : تحرك، ففي مختار الصحاح ماد الشيء تحرك، ويستعمل بمعنى : تحرك يمينا وشمالا وأماما وخلفا. ففيه أيضا . مادت الأغصان تمايلت. وفي القاموس زيادة على ذلك؛ ماد تحرك وزاغ وزكا، وماد السراب اضطرب، وماد الرجل : تبختر.(٣)

---

(١) سورة النحل الآية رقم «١٥».

(٢) أنظر المسائل الكافية لابن يوسف الكافي ص ١٠ : ١٣ ط حجازي بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ

(٣) أنظر المسائل الكافية لابن يوسف الكافي ص ١٠ : ١٣ ط حجازي بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ

وقد آثرت الرجوع إلى كلام الشيخ نفسه وما نقله عن مختار الصحاح والقاموس ليكون الرد عليه من كلامه وأدلته، فذلك أبلغ في المواجهة وألزم لإقامة الحجة عليه.

فللعلماء أن يبحثوا عن نوع الحركة التي منعت الأرض منها بإرساء الجبال فيها، وقد بحث غير المسلمين ووجدوا أنها الحركة المضطربة التي تؤديها معانى «ماد» وقد علمنا القرآن الدقة في اختيار الألفاظ في قوله تعالى ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا....﴾(١) لكننا نؤثر الراحة، ونحمل الألفاظ على ظاهرها دون تدبر وبحث عن أسرارها اللغوية والبلاغية، وفي ذلك مخالفة من وجهين: الأول: عدم التدبر الذى كلفنا به في قوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن...﴾(٢) الثانى : إيجاد فرصة لأعداء القرآن للطعن فيه، وتقدمهم وتأخر المسلمين.

الأمر الرابع: حديثه عن السماء في قوله تعالى ﴿وجعنا السماء سقفا محفوظا﴾.

وإذا كان لفظ السماء من ألفاظ العموم كما علمنا، إلا أن الإطار الذي ينبغى للعلماء البحث فيه، قد حدد في الآية وهو: السماء التي هي سقف للمخاطبين، وما الذي حفظت منه، هل هى فضاء الأرض، أي الغلاف الهوائى لها، وقد حفظ من التشتت والانتشار ؟ أم هو الفضاء اللانهائي الذي تسبح فيه النجوم والكواكب، وهو بناءٌ لبناته هذه النجوم وكواكبها ؟ وحفظه من السقوط، كما في قوله تعالى ﴿ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه﴾.(٣) أو من الانفطار والتشقق حتى يؤذن بقيام الساعة وانتهاء الدنيا ؟ كما في قوله تعالى ﴿إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب

---

(١) سورة الحجرات الآية «١٤».

(٢) سورة النساء من الآية رقم «٨٢»، سورة محمد من الآية رقم «٢٤».

(٣) سورة الحج من الآية رقم «٦٥».

انتشـرت﴾، ﴿إذا السماء انشقت﴾(١) هــذا واستعمال اللفظ في الفضاء اللانهائي مما جاء به القـرآن الكـريم في قوله تعالى ﴿.... كشجـرة طيبـة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾.(٢)

ويرشح ما ذكرنـا من أن الآيـة تـوجـه العلماء إلى البحث عن هـذه الأمور تذييل الآية بقوله سبحانه ﴿وهم عن آياتها معرضـون﴾ فآيات هذه السماء منها ما هو واضح لجميع الناس العامة والخاصة كالليـل والنهـار والشمس والقمر والنجوم والسحب والرياح والأمطار... إلخ..

وهى أمـور كما نـرى تكـفي في الهداية بهـا أي معـرفـة أو مجرد المشاهدة والنظر. أما المعارف الأخرى التي تحتملها الآيـة ولا يمنـع منهـا نص فهي مسوقة لهداية علماء الطبيعـة الجـويـة، ولتعميق إيمان المؤمنين منهم.

(من الإعجاز في الخلق)

أما موضع الدلالـة على ذلك ففي قوله تعالى ﴿ولقد خلقنا الإنسـان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفـة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقـة فخلقنا العلقة مضغة فخلقناالمضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾(٣)

والهداية التي سيقت الآيات لتحقيقها، نسبـة خلق الإنسـان في جميع أطـواره إلى الـله عـز وجـل، ويكـفي لتحقيق ذلك بالنسبة للعربي الـذي يخلو ذهنه من حقـيقة هـذه الأطـوار؛ تأكيد الخبر بـالقسم والـلام وقـد،

---

(١) سورة الانفطار الآيتان «١ : ٢»، سورة الانشقاق الآية رقم «١».

(٢) سورة سيدنا إبراهيم «الآية «٢٤».

(٣) سورة المؤمنون الآيات «١٢ : ١٤».

وكل مـن هـذه المؤكـدات قـائم مقـام تكـرار الخبر مـرة كما يقـول أهـل اللغة.(١)

والتوكيد والتكرار عاملان قويان من عوامل تكوين الآراء والمعتقـدات وإليهما يذهب الزعماء والحكام في خطبهم لإقنـاع العـامـة بما يـريـدون، والرأي لا يلبث بالتوكيد والتكـرار أن يصبـح عـادة ثم معتقـدا كما يقـول «جوستاف لوبون» في كتابه روح الاجتماع.(٢)

لكن ذلك لا يكفي عند غير العرب أو عنـد علماء الغـرب. فـالـرجـل العربي الخالص كان يغشى عليه حين يسمع قوله تعالى في الآيتين السابعة والثامنة من سورة الطور ﴿إن عذاب ربك لواقع مالـه من دافـع﴾. وكـان يقول فيما روي حينما يسمع قوله تعـالى في الآيـة الثـالثـة والعشرين من سورة الذاريات ﴿فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقـون﴾' من الذي أغضب الجليل حتى حلف ؟(٣) أمـا المؤمن المتعـرب فيحتـاج إلى دلائل أخرى للهداية ومثله غير المسلم. فكان مجيء الآيات على هذا النحـو الذي يقدم هذه المعطيات للباحث. ويستطيع الوصول منها وبها إلى أن الله هو القائل وهو الخالق لتطابق القول مع الفعل. يقول عـز وجـل ﴿خلقنـا الإنسان﴾ بال الجنسية لـلإثـارة والحض على التـاكـد من ذلك لاختـلاف الألسنة والألوان مع اتحاد الأصل واتحـاد الأطـوار التى يمـر بهـا جميـع المخلوقين. كما يعبر عن الأصل بهذه اللفظة التي تـوحي بكثـرة العمليـات التي عملت لاستخلاصهـا واستـلالها من الطين ﴿من سـلالـة من طين﴾ ولعلها ما أشرنا إليه من قبل في امتصاص النبات بواسطة المـاء غـذاءه من الطين وتمثيله لهذا الغذاء لتكوين الثمار وغيرها.

---

(١) انظر الاتقان للسيوطي «ص ٢١٩ : ٢٢٤».

(٢) انظر ص ١٥٧ ، ١٥٨، ترجمة أحمد فتحي زغلول. القرآن والطبائع النفسية د. العمارى ـ ص١٣٧.

(٣) انظر تفسير القرطبي جـ١٧ ص٤٢ ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٨٥م.

وقد عطف الطور الثانى على الأول بثم التي تفيد التراخي في الزمن - ولا تمنع من تخلل بعض الأحداث بين المعطوفين - ليوجه العلماء إلى البحث عن معرفة ما يتم بين كونه ﴿سلالة من طين﴾ وبين كونه ﴿نطفة في قرار مكين﴾. من التغذي بالنبات وتمثيل الغذاء وتحوله إلى دم، ثم إلى نطفة تحتوي على عشرات الألوف من الحيوانات المنوية، ثم انتقالها إلى القرار المكين وهو الرحم، لأنها لا تكون أصلا في الطور الثانى هذا إلا إذا اختلطت أو لقحت بويضة المرأة - بتعبير الأطباء - وكانت أمشاجا بتعبير القرآن الكريم ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾(١) أي مختلطة، وكذلك إلى معرفة وتخصيص الحيوان المنوي الذى يتم به التلقيح من بين عشرات الألوف هذه، هل يتم بالأقوى والانتخاب الطبيعي أم بالاختيار الإلهي.. إلخ.

وقد جاء التعبير بـ «ثم» - أيضا - عند الانتقال إلى الطور الأخير ﴿فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر﴾ فبين الاكتساء باللحم والخلق الآخر نفخ الروح، وبها صار مغايرا للطور الماضي وصار خلقا آخر أرفع رتبة من ذي قبل، ولذا يقولون إنها للترتيب الرتبي هنا كما جاء بهذه التسميات: نطفة، قرار مكين، علقة، مضغة، عظام، وكلها تثير الهمم وتحث العزائم للبحث عن عللها.

وقد بحث علماء الغرب بلا مثيرات للهمم والعزائم من كتاب مقدس ينقادون له وتجب طاعته، ولم يجدوا انسب لتشخيص المسميات في تلك المراحل إلا المرادفات لهذه التسميات القرآنية في لغاتهم.

ومن الأمور الهامة جدا اللافتة للنظر، لأنها التعليل الوحيد المقبول ودليل الإيمان لمن يريده ببحثه: العطف بالفاء في هذه المراحل ﴿فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما﴾ فالعلقة خلية

---

(١) سورة الإنسان الآية «٢».

محولة عن سابقتها بالانقسام، لكن تحولها إلى خلايا أعصاب وعضلات وعظام بعد ذلك، لا يكون بالانقسام، إذن علته خارجة، والعالم المسلم يرجع ذلك إلى الله عز وجل، إذ لم يترك العطف بالفاء علة لهذا التحول يبحث عنها، فهي للترتيب والتعقيب الذي هو في حقيقته عدم تخلل حدث آخر بين المعطوفين، بغض النظر عن الزمان الفاصل بينهما، بخلاف العطف بـ«ثم» التي توجه الباحث المسلم إلى وجود علل وأحداث بينهما ينبغي أن يبحث عنها.

ولهذا حينما حاول العلماء من غير المسلمين تعليل هذا التحول في الخلايا أرجعه بعضهم إلى البيئة،. كالعالمين «وودورث، ماركيس» مع أن ذلك لم يحل المشكلة، بل دار صاحباها في حلقة مفرغة حيث ذكرا أن تميز الخلايا يرجع إلى اختلاف بيئاتها، واختلاف بيئاتها يرجع إلى تميزها. وهذا نص قولهم المترجم إلى العربية يؤكد هذا المعنى «إن الأصل الوراثي لخلايا الجسم المتعددة واحد، فكلها نشأت بطريق الانقسام عن البويضة الملقحة... ومن ثم فإن التمييز إلى خلايا الأعصاب والعظام والعضلات، لابد أن يكون من أثر البيئة وحدها، والبيئة التى توجد فيها الخلية من خلايا الجنين، غير البيئة التى يوجد فيها الجنين ككل، فبيئة الجنين هي الرحم بما فيها من غذاء ودفء، وبيئة الخلية الواحدة من خلايا الجنين هي مجموعة الخلايا المحيطة بها، وعندما يأخذ بعض التميز في الظهور تحاط الخلية في جزء ما من الجسم بمجموعة من الخلايا تختلف عن مجموعة الخلايا التي تحيط بخلية أخرى في جزء آخر من الجسم ـ وهذا هو موضع التناقض في قولهما ـ ثم قالا وهكذا تختلف بيئة الخلية في هذا الجزء عن بيئة الخلية في ذاك الجزء من الجسم، وينشأ عن اختلاف البيئتين تميز هذه الخلية إلى خلية أعصاب مثلا، وتميز تلك إلى خلية عظام أو عضلات»(١) وقد فعل مثل ذلك غيرهما من العلماء الأوربيين الذين

---

(١) انظر كتاب «بحوث في تفسير القرآن ـ سورة العلق ص ٨١ ، ٨٢» ط دار الحمامي بمصر سنة ١٩٦١م للمؤلف م/ جمال الدين عياد

كانوا يبحثون عن أصل مادي للحياة في الأرض يدرك بالحواس، ولما لم يجدوا قالوا إن أصل الحياة جاء إلى الأرض من كوكب آخر. فزادوا المشكلة تعقيدا بإبعادهم مجال بحثهم إلى عالمٍ آخر لا يقع تحت وسائل بحثهم وإدراكهم.

وما عدم الايمان بعد الوقوف على آيته إلا لانهم يبحثون بعيدا عن الدين لما قد تأصل في نفوسهم من معاداة العلم للدين، ولهم عذرهم حث لم يكن دينهم حقا فيلتقي العلم والدين، عند الوقوف على الحد الفاصل بين ما هو في مقدور العلم وما ليس من مقدوره. ولقد كان تفكيرهم على هذا النحو الذي يظهر في قول الأستاذ - شيفر - رئيس مجمع تقدم العلوم البريطانى سنة ١٩١٢م يقول على أن قبول مثل هذه المذاهب في وصول الأحياء إلى الأرض لا يدنينا من فهم كيفية منشئها، بل يبعد البحث فيها إلى زاوية من زوايا الكون القاصية التي لا يمكن الوصول إليها، ويضطرنا إلى الاعتراف باننا لا نعلم شيئا عن كيفية منشأ الحياة - وهو صحيح لسوء الحظ - وبأننا لا نستطيع أن نعلم عن هذا المنشأ شيئا في المستقبل - وهو ما نأمل ألا يكون صحيحا - .(١)

تلك هي النظرة القرآنية إلى الكون، توجهنا وتضع أيدينا على مواضع الهداية إلى الإيمان من خلال البحث للعلماء فيه ومن خلال السير والنظر للاعتبار - لا للنزهة - بالنسبة للعامة.

- وجه الإفادة من الإعجاز العلمي للسنة -

من المعلوم بالضرورة أن السنة النبوية هي في المقام الأول المفسرة لمبهم القرآن والمفصلة لمجمله والموضحة لمشكله، ومن أجل هذا كان أسلوبها

---

(١) انظر كتاب «العلم والعمران» ص ١٣٦ ط المقتطف والمقطم سنة ١٩٢٨م

أقرب إلى الأسلوب العلمي من أسلوب القرآن، لأنه ـ أي الأسلوب العلمي ـ هو الذى يحدد المفاهيم الغامضة ويمنع من الالتباس، ولهذا أمر بعض اصحاب النبي ﷺ أن يجادلوا خصومهم بالسنة، وقالوا تعليلا لذلك: لأن القرآن حمال ذو وجوه.

ولما كان علم الفلك هو صاحب المكانة الأولى عند العرب، لحاجتهم إليه في الترحل والانتقال في بيئتهم الصحراوية لذلك فأول ما نختاره هو أمثلة من السنة الصحيحة تتصل بموضوعه، وحتى لا تكون هناك مصادرة على المطلوب فسأرجيء دلالة الحديث إلى النهاية بعد مناقشته وبيان وجه إعجازه العلمي.

ويطالعنا ما رواه الإمام مسلم في صحيحه بشرح النووي عن أبي ذر قال سألت رسول الله ﷺ عن قول الله تعالى ﴿والشمس تجري لمستقر لها﴾ قال : مستقرها تحت العرش.(١)

ولاشك في أن أبا ذر يسأل عن مكان استقرارها حينما تنتهي الدنيا وتقوم الساعة فإن طلوعها في كل يوم مما يشعر بأنها لا تستقر بعد الغروب، وقد فهم ذلك من السؤال ومن الإجابة: السلف ومنهم الإمام مسلم نفسه، بدلالة ذكره لهذا الحديث وما ذكر بعده في باب «بيان الزمن الذى لا يقبل فيه الإيمان» وقد ابتدأ أحاديث هذا الباب بحديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال «لا تقوم الساعة حت تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها آمن الناس كلهم أجمعون...» الحديث، وبعد أن ذكر روايات أخرى بهذا المعني ذكر رواية عن أبي ذر، وهي التي استشكل بها بعض العلماء على علماء الفلك ظنا منهم أنها تعارض ما يقولونه، مع أن السبب في التعارض هو الفهم الخاطيء لأسلوب الحديث في شيء ما كان

---

(١) انظر جـ٢ ص ١٩٦ ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الأية رقم ٣٨ من سورة (يس).

ينبغي الخطأ فيه وهو الفعل الذي عبر به النبي ﷺ. فالحديث هو . عن أبي ذر أن النبي ﷺ قال يوما «أتدرون أين تذهب هذه الشمس. قالوا : الله ورسوله أعلم. قال إن هذه تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها ارتفعي ارجعي من حيث جئت، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدة..» الحديث إلى أن قال «فيقال لها ارتفعي أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها، فقال رسول الله ﷺ أتدرون متى ذاكم ؟ ذاك حين لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا» وفي رواية أخرى عن أبي ذر: قال دخلت المسجد، ورسول الله ﷺ جالس، فلما غابت الشمس قال . يا أبا ذر. هل تدري أين تذهب هذه ؟ قال . قلت الله ورسوله أعلم قال فإنها تذهب فتستأذن في السجود فيؤذن لها، وكأنها قد قيل لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها، ثم قرأ في قراءة عبدالله وذلك مستقر لها»(١) فما يرفع الاشتباه في الحديث هو أن النبي ﷺ عبر بالفعل المضارع الذي يفيد التجدد والحدوث والاستقبال في موضعين، تتوسطهما «حتى» الغائية «تجري حتى تنتهي» فلو كان يريد حدوث ذلك لها في تلك الليلة، لجاء التعبير بألفاظ أخرى كأن يقول أتدرون أين ذهبت... ذهبت أو جرت لتسجد، فالنبي ﷺ في تفسيره للآية لم يخرج عما هو معروف بالمشاهدة من أن الشمس لا تغرب وإنما غروبها عند قوم شروق عند آخرين، ولم يخرج عما تقضي به اللغة وما جاء في القرآن من أن جميع الكائنات تسجد لله عز وجل سجود تعظيم، وليس السجود الشرعي الذي نسجده في الصلاة بوضع الجبهة على الأرض، وقد وضحت ذلك قراءة شاذة، وهي إن كانت لا يتعبد بها لأنها ليست متواترة إلا أنها يحتج بها في

---

(١) انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ٢ ص١٩٤ : ١٩٦ ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

بيان المعنى لأنها وضعت تفسيرا، فإن كان سمع من النبي ﷺ فهو تفسير بالسنة، وإن كان التفسير من الصحابي فهو أعلم باللغة منا. هذه القراءة هي ﴿والشمس تجري لا مستقر لها﴾ أي في الدنيا أما قراءتنا «لمستقر لها» أي في الآخرة، كما أن الشمس لا تخرج عن كونها تحت العرش، فالكرسي الذي هو كحلقة في فلاة بالنسبة للعرش وسع السموات والأرض بنص القرآن الكريم ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾(١) ولهذا فالأحاديث وإن كانت تفسيرا لكنها لم تخرج عن المعطيات العلمية في ألفاظها، ويتفق مع هذه النظرة العلمية للشمس قوله ﷺ حين كسفت في يوم وفاة ابنه ابراهيم عليه السلام، وظن بعض الاصحاب وجود علاقة بين الحدثين: ﴿إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته...﴾ الحديث.(٢) فهو توجيه إلى التعرف على الأسباب العلمية للخسوف والكسوف لانهما من علامات أن الله هو المسير للشمس والقمر وأنهما مسخران بأمره وتقديره.

وذلكم مثال آخر يحرص فيه الرسول ﷺ على تحقيق الهدف الأول للقرآن وهو الهداية للإيمان الخالص. يقول ﷺ فيما رواه ابن عباس قال مطر الناس على عهد النبي ﷺ فقال النبي ﷺ «أصبح من الناس شاكر ومنهم كافر، قالوا : هذه رحمة الله، وقال بعضهم لقد صدق نوء كذا وكذا. قال فنزلت هذه الآية ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم﴾ حتى بلغ ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾.(٣)

وقد اخترت هذه الرواية لإفادتها صدور ذلك من النبي ﷺ ابتداء قبل أن تنزل الآية، فالحديث إذن لم يقل تفسيرا للآية، ولأنها تبين أيضا

---

(١) سورة البقرة آية الكرسي رقم (٢٥٥).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري - كتاب الكسوف من الصحيح جـ٢ ص٥٢٦.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي جـ٢ ص٦١ ، ٦٢.

أن الكفر إنما هو كفر النعمة المقابل للشكر وليس المقابل للإيمان، وفي هذه توجيه من طرف خفي إلى جواز نسبة الشيء إلى السبب العادي مع اعتقاد أن الله هو الفاعل الحقيقي، كنسبة الرزق إليه سبحانه في بعض آيات القرآن، ونسبته إلى الإنسان في آية منه وهي قوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن...﴾(١) فلو لم يكن للأنواء تأثير ما ولو بالمباشرة لكانت نسبة المطر إليها كفرا حقيقيا يناقض عقد الإيمان. وهكذا لم يقف الحديث هو الآخر في وجه البحث العلمي، ولم يكن حجر عثرة في طريقه.

وذلك مثال آخر من السنة يتعلق بخلق الجنين في بطن أمه ذلك الذي ورد في المثال الثالث من أمثلة القرآن الكريم. وأذكر روايتين للإمام مسلم رجح النووي وبعض العلماء ـ قبل تطور علم الأجنة إلى صورته المذهلة في العصر الحاضر ـ الرواية التي تتعارض معه كما يرى أحد الباحثين، ورجح الباحث نفسه الرواية الأخرى لأنها أقرب إلى ما يقضي به علم الأجنة في العصر الحاضر، ويتعذر الجمع بين الروايتين في نظر الباحث.(٢)

الرواية الأولى هي رواية الإمام مسلم عن عبدالله بن مسعود ـ قال حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات، بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد...» الحديث.

والرواية الثانية عن ابن مسعود ـ من طريق أخرى قال «... أتعجب من ذلك فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة؛ بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها

---

(١) سورة البقرة الآية رقم (٢٣٣).

(٢) انظر : بحوث في تفسير سورة العلق «ص٧٥» تاليف : م جمال الدين عياد. ط القاهرة.

وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال يا رب أذكر أم أنثى...»
الحديث(١)

هذه هي الأطوار التي يمر بها الجنين في الحديثين. والسنة كالقرآن في أن كليهما ليس كتاب فلك أو طب أو غير ذلك، ولكنهما كتابا هداية في المقام الأول جاءا بأسلوب بيانى يحمي الحقيقة العلمية ولا يرفضها، بل يشير إليها ويحث عليها.

والأطوار في علم الأجنة هي كالآتى :

الطور الأول ويبدأ بتلقيح البويضة إلى تمام التعلق بجدار الرحم والغوص فيه ويستغرق ثلاثة أسابيع.

ويبدأ الطور الثانى ببداية الاسبوع الرابع تقريبا، وينتهي بنهاية الأسبوع الثامن، ويتميز الحمل في هذه المرحلة بالنمو السريع، والتميز الذي تتكون به جميع الأجهزة والأعضاء الاساسية للجسم وتتضح به الملامح الرئيسية للشكل الخارجي.

والطور الثالث يمتد من نهاية الأسبوع الثامن إلى المولد، ويتميز الحمل في هذه الفترة بسرعة النمو المذهلة، أكثر مما تتميز به بخلق الاعضاء والاجهزة المختلفة. ويقول مُعَرب هذه الأطوار عن كتبها الأوربية

على أن هذه التقسيمات لا تعنى بحال أن كل مرحلة قائمة بذاتها منفصلة عن الأخرى؛ إذ أن هذه المراحل يتصل بعضها ببعض ويؤدي بعضها إلى بعض.(٢)

---

(١) انظر : صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٦ ص١٩٠ : ١٩٣. ط دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٢) انظر : بحوث فى تفسير سورة العلق ص٨٦٩

إذن هذه التحديدات تقريبية في علم الأجنة ذاته، وهو مسوغ بالأسلوب العلمي الذي يضع اللفظ للمعنى الواحد لا يجاوزه إلى غيره، فما يؤاخذ عليه الأسلوب الأدبي الذي عليه القرآن والسنة من عدم التحديد الدقيق لهذه الأطوار، أولى أن يوجه إلى الأسلوب العلمي، لأن الأسلوب الأدبي ليس هذا من شأنه، ويكفيه لإثبات كونه من عند الله عز وجل أو من كلام رسوله الكريم، ألا يجافي الحقيقة العلمية.

وبهذا المفهوم ومن هذه النافذة ننظر إلى الحديثين فنجد أنهما لا يتعارضان معا كما لا يعارضان هذا الذى يذكره العلم مما نقلناه آنفا.

فالحديث الأول يخبر عن الأطوار بنهاياتها التى يتميز بها كل طور في رأي العين ويجمع بينها بأداة العطف «ثم» التي تشير إلى طول الزمن في الطور الواحد وكثرة الأحداث فيه ولا يخرج الحمل عن صفاته الكاملة عند الطور التالي بل تكون هناك صفات مشتركة في الطورين، فطور العلقة مشترك بهذه الصفة بين جميع الأطوار إلى الولادة لأنه دائم التعلق والاتصال بجدار الرحم بالحبل السُّرّي.

والحديث الثانى الذى يجعل تصور الجنين بعد اثنتين وأربعين ليلة، فيه اختيار للمدة التي يتميز تصور الجنين فيها للعين، وإن كانت بداية تصور الجنين في الأسبوع الرابع كما يقول علم الأجنة، لأنه في تلك المدة السابقة لما هو مذكور في الحديث لا يكون متميزا عن جنين الحيوانات الأخرى، كما هو مشاهد من الصور التي تدرس في كتب الأحياء.

والحد الفاصل بين ما هو من مقدور العلم وما ليس من مقدوره؛ هو نفخ الروح الذي يكون به الجنين خلقا آخر كما يقول القرآن الكريم، وبالروح يعتبر بشرا سويا، وكتابة رزقه وأجله، فهذا مما لا يوصل إليه علم الهندسة الوراثية، وإن تقدم إلى الدرجة التي أدخلت على الملحدين منهم الغرور فأصبحو يذكرون أن في الإمكان العلمي التوصل إلى مخلوق حسب الطلب، وما ذلك بممكن لأن الروح والرزق والأجل، كل ذلك خارج

عن موضوع العلم الحديث الذى لا يبحث إلا فيما يدرك بـالحـواس. وذلك مناط الإعجاز.

هذا ولا يخفي على أحد مـا في هدي الرسـول ﷺ في علاجات الأدواء بأنواع من الأدوية، وبالتوجيه إلى طرق الوقاية من بعضهـا، مما أفردت له أبواب في كتب الحديث الصحيحة كالبخاري ومسلم وغيرهما، ولنأخذ مثالا أو مثالين نستدل بهما على غيرهما في هذا الموضوع.

الأول يتعلق بما يسمى الحجـر الصحي في هذه العصور، فإن عـدُّوه من مفاخرها فإن العصر الأول للإسلام هو الأولى بالفخر، إذ كان الرسول ﷺ هو أول داع إليه، مع تنبيهه إلى وجه الهداية الإيمانيـة، وأن الإصـابـة بالأمراض خاضعة لمشيئة الله سبحانه، وهـذا فيما رواه الإمـام مسلم عن اسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ «الطاعون رجز أو عـذاب أرسـل على بني إسرائيل أو على من كان قبلكم فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه. وقال أبو النصر لا يخرجكم إلا فرار منه».(١)

وفي الروايتين كما نرى توجيه إلى الاحتياطات الكاملة لمـواجهـة هـذا المرض بمنع الدخول إلى مواطن الإصابة أو الخروج منها، حتى إذا تأكدنـا من خلو بعض الموجودين بمكان المرض منه' أخرجناهم للفرار من انتقـال المرض إليهم كما يدل على ذلك قول أبى النضر، ولا يصادم هـذا مـا يقضي به العلم اليوم من انتقال الأمراض بطرق مختلفة من المرضى إلى الأصحاء.

وقد ارتبطت هذه الأحاديث بـأحـاديث أخـرى في الطيرة والتشـاؤم تأكيدا على الهداية الإيمانية في أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطـاك لم يكن ليصيبك تنفيذا لمشيئة الله تعالى وإرادته.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٤ ص٢٠٤.

وكان هذا في حديث لمسلم ـ أيضا ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : لا عدوى ولا طيرة ولا صفر ولا هامة.(١)

وأضاف أبو هريرة في أحاديث أخرى ما يصحح الفهم لتلك الرواية باضافته إلى النبي ﷺ «لا يورد المرض على المصح».(٢) فإن جملة «لا عدوى..» من حيث هي كلام لابد فيها من مسند ومسند إليه كما يقول النحاة والمسند هنا وهو خبر «لا» يكثر حذفه عند الحجازيين ويجب عند التميميين.(٣) ولهذا فلابد، من تقدير المحذوف عند بيان المعنى حتى يتضح، ولابد من تقديره بما يتفق والروايات الأخرى. كالتي فيها تلك الإضافة من أبى هريرة، أو التي فيها «وفر من المجزوم فرارك من الأسد»(٤) ولهذا كان التقدير الصحيح للمحذوف؛ لا عدوى مؤثرة بذاتها، ونفي التأثير بالذات لا ينفي الوجود، وهذا مناط الهداية إلى العقيدة الصحيحة والإعجاز العلمي في وقت واحد.

ونشير في هذا المقام إشارة عابرة إلى حديث وقوع الذباب في الإناء، ذلك الذي يتذرع به الملحدون في الطعن على الإسلام، أو يتذرع به الجاهلون في القول بأن في صحيح البخاري ما ليس بصحيح ؟

وهذه الإشارة هي طرح هذا التساؤل على من يتشدقون بذلك؛ هل عرف العلمُ الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع أو غيره حتى ينفي صحة ذلك ؟ والجواب على لسان أساطين العلم الحديث لا. فكلما ـ والقول لانشتين ـ تعمقنا في العلم أدركنا مدى الجهل الذي كنا فيه... إلى أن قال فالعلم يحاول أن يعرف المزيد دائما، ولكن هناك احساس بأنه لا يتقدم كثيرا لأن حجم الأشياء التي لا نفهمها يتضخم هو الآخر تدريجيا.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٤ ص٢١٣.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٤ ص٢١٦.

(٣) انظر البحر المحيط لأبي حيان جـ١ ص٤٦٣، ٤٦٤ ط الرياض.

(٤) رواية مسلم . كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي ﷺ إنا قد بايعناك فارجع. جـ١٤ ص٢٨٨.

ويقول «روجر بيكون» إنه لا يوجد عالم من علماء الطبيعة يستطيع أن يعرف كل شيء عن حقيقة ذبابة واحدة وخواصها فضلا عن أن يعرف كنه ذات الله».(١)

فإن قال قد عرف العلم الكلمة الأخيرة في هذه المسئلة بعينها بعد «أنشتين»، «بيكون» وأنه ليس في أحد جناحيها شفاء !

نقول له أبحثت هذه المسألة من ناحية علم النفس وتأثير العقيدة على الغدد الصماء التي تتحكم في السلوك، وتقلب بعض الأمراض غير العضوية إلى أمراض عضوية، وتشفي من بعض الأمراض العضوية عن طريق تقوية جهاز المناعة، بإفرازاتها غير القنوية التي تنتشر في الدم مباشرة؟

أستطيع أن أقول إن هذه الناحية من البحث لا تزال بكرا، وستظل بكرا حتى يقوم باحث مسلم غيور على دينه ومحب لرسوله ببحثها وتصديق رسولنا ﷺ في هذه المسألة أيضا كما صدق في غيرها، أما غير المسلمين فلا يعينهم بحث ذلك، بل يودون البقاء لتلك الشبهة لعدائهم للإسلام ورسوله وقد يعلل لنا بحث هذه المسألة ما نراه من العلاج بالرقي الشرعية تلك التي بغير تعليل علمي إلى الآن والبعض ينكرها، مع أنها واقع مجرب إلى الآن.

هذا ومن قراءاتي المتواضعة عن الغدد الصماء، قوي لدي هذا الإحساس بأن هناك صلة ما بين عمل تلك الغدد الذي تحكمه العقيدة النفسية، وبين الشفاء، وإن كنت لا أستطيع البرهنة على ذلك لعدم التخصص، ولكنني أقنع بها في الدعوة إلى الله عز وجل بعض العقول التي لا تصدق إلا بماله تعليل علمي.

---

(١) انظر كتابنا «هداية القرآن الكريم وإعجازه في آية الكرسي ص٢٤ - ٢٥ ط دار التوفيق النموذجية بالأزهر سنة ١٩٨٢م

«الإعجاز العلمي للقرآن والسنة من الناحية النظرية»

أخرت ـ عن عمد ـ الحديث عن هذا الموضوع، مع أنه يذكر عند كثير من الباحثين أولا' النظريـة ثم التطبيق، حتى لا يظن بنـا تغليب العـاطفـة الدينية، ـ وإن كان ذلك مما يمدح به ـ وأننـا ممن يلـوي النصوص لتدل على مدعاه فبعد الحديث عن الناحية التطبيقيـة يصبـح من السهـل تعقـل الأدلة النظرية ودخولها من السمع إلى القلب بلا آذن أو استئذان.

وأقول : لا يختلف اثنان في أن القرآن الكريم هو معجزة الرسول ﷺ لابتناء نبوته عليه، وهـو في الوقت ذاته دستور الهداية إلى الله عـز وجـل وإلى ما يصلح البشر جميعا في دنياهم وأخراهم، وفي ذلك قوله تعالى ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا. .﴾.(١) ﴿وما أرسلناك إلا كـافـة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.(٢) ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلـيّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ. .﴾.(٣) ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾.(٤) ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنـزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميـد﴾.(٥) ولا يخـفى ما في هذه الآيات من الدلالة على عموم رسالته ﷺ إلى جميع البشر ليخـرج الناس جميعا بالقرآن من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان ومن ظلمات الجهل إلى نور العلم، وأن العلماء أكثر الناس إدراكا لكون القرآن من عند الله تعالى

---

(١) سورة الأعراف الآية رقم «١٥٨».

(٢) سورة سبأ الآية رقم «٢٨».

(٣) سورة الأنعام الآية رقم «١٩».

(٤) سورة إبراهيم الآية رقم «١».

(٥) سورة سبأ الآية رقم «٦».

وأحقية الرسالة وصدق الرسول. بل هناك ما هو أصرح في الدلالة على ذلك كقوله تعالى ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون﴾،(١) ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾(٢) فذكر الهدى والكتاب المنير مع العلم يفيد أنه العلم المادي، ويفيد ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾،(٣) فالمشار إليه خلق السموات والأرض واختلاف الألسنة والألوان. كما يفيده قوله تعالى ﴿ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾،(٤) هذا وفي قصر الخشية على العلماء وهو جميع «عليم» أي المبالغ في العلم إشارة إلى أنه كلما ازداد العالم علما بالكون وظواهره مما ذكر في الآيتين ازدادت خشيته لله تعالى، وكأنه الذي يخشى دون غيره، وهو ما يفيده القصر الادعائي وهكذا القرآن الكريم في دعوته وفي حديثه عن الأمور الكونية؛ حين يعرض لآية كونية في معرض من معارض الهداية يتحدث عنها حديث المحيط بعلوم الكون الخبير بأسرار السموات والأرض الذي لا تخفى عليه خافية في البر والبحر أو في النجوم والكواكب، والسحب والماء والإنسان والحيوان والنبات والجماد بأسلوب بياني يدل على أنه خالق اللغة ـ أيضا ـ وخالق جميع الكائنات.

ويكفينا في تشجيع النبي ﷺ لتعلم العلوم الكونية قوله صلوات الله

---

(١) سورة العنكبوت الآية رقم «٤٩».

(٢) سورة الحج الآية رقم «٨».

(٣) سورة الروم الآية رقم «٢٢».

(٤) سورة فاطر الآيتان رقم «٢٧، ٢٨».

وسلامه عليه «أنتم أعلم بـأمـر دنيـاكم»(١) وتـركهم يتصرفـون بهـا في معايشهم، لأنها من هـدي اللـه تعـالى لهم. وهي مظهـر التحقيق لحكمـة استخلافهم في الأرض. أما قـولـه ﷺ «إنـا أمـة أميـة لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا» (٢) فالمراد به كما يقـول ابن كثير في تفسيره أي لا نفتقر في عبادتنا ومواقيتها إلى الحساب هذا فضلا عن أن الإخبـار عن ذلك لا يستلزم النهي عن تعلم الكتـابـة والحسـاب لتبـاين الخبر والنهي لفظـا ومعنى كما يقول ابن العربي في مثل هذا الموضع والله تبارك وتعالى أعلم وهو حسبنا ونعم الوكيل ونسأله ألا يؤاخذنا إن نسينـا أو أخطـأنـا إنـه سميع مجيب.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٥ ص١١٨ ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ـ كتاب الصوم ـ باب قول النبي لا نكتب ولا نحسب، وتفسير ابن كثير له في الجزء الأول ص(١٦٧) ط دار الشعب بمصر.

أهـــم المراجـــع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣ ـ تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة ـ رسالة دكتوراه للمؤلف بمكتبتي كلية أصول الدين وكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٤ ـ البحر المحيط لأبي حيان ط المكتبة الحديثة بالرياض.

٥ ـ بحوث في تفسير سورة العلق م جمال الدين عياد ط القاهرة.

٦ ـ الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي ط دار إحياء التراث العربي سنة ١٩٨٥ بيروت.

٧ ـ صحيح مسلم بشرح النووي ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت

٨ ـ العلم والعمران ـ بحوث مجمع التقدم العلمي البريطاني ـ مترجم ط المقتطف والمقطم بمصر.

٩ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ لابن حجر ـ ط السلفية بمصر

١٠ ـ القرآن والطبائع النفسية د. العماري ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر

١١ ـ الماء غذاء ودواء د. عبدالعزيز شرف ـ ط الهيئة المصرية للتأليف والنشر.

١٢ ـ المسائل الكافية للشيخ محمد بن يوسف الكافي ط حجازي بالقاهرة.

١٣ ـ هداية القرآن الكريم وإعجازه في آية الكرسي ـ المؤلف ـ ط دار التوفيق النموذجية بالأزهر.

تخريج بعض أحاديث هيئة القيام في الصلاة وبيان الحكمة منها

د. صالح يوسف معتوق*

مخطط البحث :

- تمهيد.
- أهمية الخشوع في الصلاة.
- صفة القدمين حال القيام.
- النهي عن هيئات صارفة للخشوع والحكمة منه.
- هيئة القيام في صلاة الجماعة والحكمة منها :

أ ـ إتمام الصف الأول ومعناه.

ب ـ الأمر بتسوية الصفوف والحكمة منه.

جـ ـ الترهيب من ترك الفرجات.

د ـ الأمر بإلصاق المناكب والكعاب والمراد منه :

١ ـ الآثار الواردة في ذلك.

٢ ـ أقوال الشراح والفقهاء.

٣ ـ مناقشة المسألة من الناحية العملية.

- خاتمة.

---

* مدرس الحديث وعلومه في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

تمهيد :

خلقنا الله سبحانه وتعالى وأمرنا بطاعته في جميع أمورنا وأحوالنا، وشرع لنا عبادات ذات هيئات محددة لتكون زاداً لنا لآخرانا، وسببا لصلاحنا وإصلاح مجتمعاتنا، ولتكون قبل كل شيء قربة وزلفى إليه، وصلة بينه وبيننا.

ومن أعظم العبادات والقربات التي شرْعت لهذه الغاية الصلاة فقد جعلت علامة على الإيمان، وركنا من أركان الاسلام، وأول مال يحاسب عليه الأنام؛ فقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قوله إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت فقد خاب وخسر»(١)

وقد حصل في العقدين الأخيرين إقبال كثير من الشباب بحمد الله تعالى ـ على التمسك بسنة النبي ﷺ، ولوحظ أن نفراً من هؤلاء الملتزمين

---

(١) الحديث بهذا اللفظ رواه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ٢/ ٢٧٠ رقم الحديث ٤١٣.

وروي بألفاظ متقاربة في سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه ١/ ١٤٠ رقم الحديث ٨٦٤ وفي سنن النسائي ١/ ٢٣٢ في كتاب الصلاة، باب المحاسبة على الصلاة رقم الحديث ٤٦٥.

وفي سنن ابن ماجه ١/ ٤٥٨ في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في أول ما يحاسب به العبد الصلاة، رقم الحديث ١٤٢٥.

وفي مسند الامام أحمد ٢/ ٢٩٠ و٤٢٥.

وروي الحديث عن تميم الداري، أخرجه الدارمي ١/ ٣٢٣ في كتاب الصلاة، باب أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة، والامام أحمد في المسند ٤/ ١٠٣.

كما روي الحديث من طريق عبد الله بن مسعود، رواه النسائي في كتاب تحريم الدم باب تعظيم الدم ٧/ ٨٣ رقم الحديث ١٩٩١،.

ورواه أحمد عن رجل من الصحابه في المسند ٤/ ٦٥، ١٠٣ و٥/ ٧٢، ٣٧٧.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله . إسناده صحيح. المسند ١٥/ ١٩ رقم الحديث ٧٨٨٩.

أفرط في الالتزام الحرفي ببعض آداب الصلاة ومستحباتها ـ لا سيما في هيئة القيام في الصلاة ـ من غير أن ينظر إلى الحكمة المرادة منها، ومن غير أن يعير اهتمامه إلى ما قد ينشأ عنه هذا الحرص الزائد، من ترك أعظم مقصود من مقاصد الصلاة، ألا وهو الخشوع فيها، والإقبال على الله تعالى بالكلية، من غير الاشتغال بأي صارف عن ذلك.

ولما رأيت أن هذا الأمر أخذ يزداد ويكثر، عقدت العزم على كتابة بحث أذكر فيه بعض هذه الآداب مع أدلتها، وأبين أنها والهيئات الواردة في القيام ليست مقاصد مطلوبة لذاتها، وإنما هي وسائل لتحقيق الخشوع في الصلاة.

ولم أقصد بهذا البحث جمع الآداب والمستحبات المتعلقة بهيئة المصلي في صلاته ـ فإنها مبثوثة في كتب الفقه ـ بل أردت أن أبين أن هذه الآداب إنما طلبت لأنها تخدم اهم مقاصد الصلاة وهو الخشوع، وأنهما إذا تعارضا ـ بسبب عدم فهم البعض للنصوص مثلا ـ فإن الخشوع هو الأولى بالتقديم.

المبحث الأول

أهمية الخشوع في الصلاة

لم يترك الشرع للفرد حرية ما يقول وما يفعل في صلاته، بل حدد له ذلك كله وبينه أتم بيان' لتحقق عبادته الغاية التي شرعت لأجلها ولكيلا يعبد كل فرد ربه وفق هواه، فيؤدي ذلك إلى تفرقة الامة في أعظم أركان دينها.

وحرصاً علي أن تؤدي الصلاة غايتها المنشودة، وتنهى صاحبها عن الفحشاء والمنكر، حذر الشارع من شرود الذهن في الصلاة، وأمر المصلي بالخشوع والخضوع، ونهاه عن الحركات والأقوال المخلة بالخشوع. وقد كان بعض المسلمين في بادىء أمرهم يتكلمون ويتلفتون في صلاتهم، ولكون هذا الأمر انصرافا عن ربهم نهوا عنه، ونزل الأمر بالخشوع، وذلك في قوله تعالى ﴿وقوموا لله قانتين﴾(١)، فقد قال القرطبي(٢) «نزلت الآية في المنع من الكلام في الصلاة، وكان ذلك مباحا في صدر الإسلام، وهذا هو الصحيح لما رواه مسلم(٣) وغيره عن عبدالله بن مسعود قال،

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣٨

(٢) تفسير القرطبي ٣/ ٢١٤

(٣) صحيح مسلم ١/ ٣٨٢. كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصالة رقم الحديث ٣٤

ورواه أيضا البخاري ١/ ٤٠٢ في كتاب العمل في الصلاه باب ما ينهى من الكلام في الصلاة رقم الحديث ١١٤١. ورواه ايضا في ٢/ ١٤٠٧ في كتاب مناقب الانصار باب هجرة الحبشة رقم الحديث ٣٦٦٢ واخرجه أبو داود في سننه ١/ ٥٦٧. في كتاب إقامة الصلاة، باب رد السلام في الصلاة رقم الحديث ٩٢٣

كما اخرجه ابن ماجه في سننه ١/ ٣٢٥ في كتاب إقامة الصلاة، باب المصلي يسلم عليه كيف يرد، رقم الحديث ١٠١٩. ورواه احمد في مسنده ١/ ٣٧٦ و٤٠٩

كنا نسلم على رسول الله ﷺ وهو في الصلاه فيرد علينا. فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه، فلم يرد علينا، فقلنا يا رسول الله كنا نسلم عليك في الصلاة فترد علينا ؟ فقال : «إن في الصلاة شغلاً».

وروى زيد بن أرقم قال، كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت ﴿وقوموا لله قانتين﴾ فأمرنا بالسكوت ونهُينا عن الكلام(١)... قال مجاهد قانتين . خاشعين» أ هـ وقال ابن كثير(٢) «قانتين . خاشعين ذليلين مستكينين بين يديه».

ثم رتب الله سبحانه وتعالى الفلاح لمن تحقق له وصفُ الخشوع بين يديه سبحانه في الصلاة، فقال تعالى ﴿قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٤٠٢ في كتاب العمل في الصلاة، باب ما ينهى من الكلام في الصلاة رقم الحديث١١٤٢. وفي كتاب التفسير ٤/١٦٤٨، رقم الحديث ٤٢٦٠، بباب وقوموا لله قانتين. ورواه مسلم في صحيحه ١/٣٨٣ في الكتاب والباب السابقين في الهامش ٣ رقم الحديث ٣٥.

ورواه الترمذي في سننه ٢/٢٥٦ في كتاب الصلاة، باب ما جاء في نسخ الكلام في الصلاة، وقال «حديث حسن صحيح» رقم الحديث٤٠٥، وفي كتاب التفسير ٥/٢٠٣ باب تفسير سورة البقرة رقم الحديث ٢٩٨٦.

(٢) تفسير القرآن العظيم ١/٢٧٩ تفسير آية ٢٣٨ من سورة البقرة.

(٣) سورة المؤمنون آيه ١ و٢.

المبحث الثاني

صفة القدمين حال القيام

حرص الصحابة ومن بعدهم من فقهاء الإسلام على إرشاد المسلمين إلى ما يساعد على تحقيق تلك الغاية، وتحذيرهم مما ينافيها، بما فهموه من كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ فمن ذلك أنهم كرهوا للمصلي أن يلصق قدميه في قيامه. ففي كتاب المجموع للنووي(١) «قال ابن المنذر قال مالك وأحمد وإسحق لا بأس به (أي بالترويح بين القدمين في القيام) قال: وبه أقول، وهذا أيضا مقتضى مذهبنا» أ. هـ.

وقال النووي(٢) أيضا «ويكره أن يُلصق القدمين بل يستحب التفريق بينهما، ويكره أن يقدم إحداهما على الأخرى، ويستحب أن يوجه أصابعهما إلى القبلة» أ. هـ.

وفي نهاية المحتاج(٣) «ويسن أن يفرق بين قدميه بشبر» وفي مراقي الفلاح(٤) في فقه الحنفية «ويسن تفريج القدمين في القيام قدر أربع أصابع لأنه أقرب إلى الخشوع».

وما ذكره الفقهاء «آنفا - له أصل في كتب السنة؛ ففي سنن أبي داود(٥)، في كتاب الصلاة، باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة «قال ابن الزبير : صف القدم، ووضع اليد على اليد من السنة».

---

(١) ٢٦٧/٣، فرع الترويح بين القدمين في الصلاة.

(٢) المجموع شرح المهذب ٢٦٦/٣.

(٣) ٤٦٥/١

(٤) ص٤٩، في فصل سنن الصلاة، ومثله في حاشية ابن عابدين ٤٤٤/١ وفيض الباري ٢٣٦/٢

(٥) ٤٧٩/١ رقم الحديث ٧٥٤.

قال الكشميري(١) ـ شارحا معنى صف القدم ـ «ومراده استواء القدمين مع التجافي».

وجاء في سنن النسائي(٢)، في كتاب الصلاة، باب الصف بين القدمين في الصلاة «أن رجلا صف بين قدميه(٣)، فقال ابن مسعود رضي الله عنه : خالف السنة، ولو راوح(٤) بينهما كان أفضل» وفي رواية «أخطأ السنة ولو راوح بينهما كان أعجب إلي» أ. هـ.

كما كرهوا له المراوحة في صلاته، وهو أن يعتمد في قيامه على إحدى قدميه مرة، وعلى الأخرى مرة، ليوصل الراحة إلى كل منهما(٥). ومن المعلوم ان كلا من هيئة المراوحة، وهيئة ضم القدمين الى بعضهما من أول الصلاة إلى آخرها من الأمور المؤدية إلى انشغال المصلى عن توجهه إلى ربه وإقباله عليه.

---

(١) فيض الباري شرح صحيح البخاري ٢/٢٣٧.

(٢) ٢/١٢٨، رقم الحديث ٨٩٢ و٨٩٣.

(٣) اي ضم بين قدميه في الصلاة ولم يترك بينهما فرجة، فيض الباري ٢/٢٣٧.

(٤) الأروح الذي تتباعد قدماه وتتدانى عقباه، انظر المعرب للمطرزي ١/٣٥٢ مادة روح. قال الكشميري مبينا معنى صف القدمين الوارد عند أبي داود والنسائي «وأراد بالمراوحة التفريج بين القدمين، فالصف عند أبي داود بعكس ما في النسائي فتنبه.. . فالصف بمعنى التفريج والاستواء سنة، والصف بمعنى الضم بينهما مخالف للسنة». فيض الباري ٢/٢٣٧.

(٥) انظر المغرب للمطرزي ١/٣٥٢ مادة روح.

المبحث الثالث

النهي عن هيئات صارفة للخشوع

ورد الترهيب من عدم إتمام الركوع والسجود، فقد روى الترمذي وصححه عن أبي مسعود البدري رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «لا تجزيء صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود(١)».

وروى الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن شبل رضي الله عنه قال «نهى رسول الله ﷺ عن نقرة الغُراب. الحديث(٢)» أي لا يمكث في السجود أو الركوع إلا قدر نقرة الغراب.

وجاء الترهيب من رفع البصر إلى السماء في الصلاة، فقد أخرج البخاري والنسائي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال «قال رسول

---

(١) أخرجه الترمذي وقال : حسن صحيح، في كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء فيمن لا يقيم صلبه في الركوع والسجود ١/٥١، ورواه أبو داود في سننه ١/٥٣٣ في كتاب الصلاة، باب صلاه من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود رقم الحديث ٨٥٥ ورواه أيضا ابن ماجه ١/٢٨٢ في كتاب إقامة الصلاة باب الركوع في الصلاه ورواه النسائي ٢/١٨٣ في كتاب الافتتاح، باب إقامة الصلب في الركوع.

(٢) وأصل الحديث : «سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ثلاث عن نقرة الغراب، وعن افتراش السبع، وان يوطن الرجل المقام كما يوطن البعير» مسند الإمام أحمد ٣/٤٢٨ و٤٤٤، ورواه أبو داود في سننه ١/٥٣٩ في كتاب الصلاة باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، رقم الحديث٨٦٢ ورواه النسائي في سننه ٢/٢١٤ في كتاب التطبيق، باب النهي عن نقرة الغراب رقم الحديث١١١٢، ورواه ابن ماجه في سننه ١/٤٥٩ في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في توطين المكان في المسجد يصلي منه، رقم الحديث ١٤٢٩ ورواه الدارمي في سننه ١/٣٢٣، في كتاب الصلاة، باب النهي عن الافتراش ونقرة الغراب، رقم الحديث ١٢٩٧. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢/٨٠ وإسناد أحمد صحيح.

الله ﷺ مابال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم، فاشتدّ قوله في ذلك حتى قال لينْتَهُنَّ عن ذلك أو لتُخْطفنَّ أبصارُهُم(١)».

ونُهي المصلي أيضا عن التخصر في الصلاة ففي الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة «أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل مختصرا»(٢) زاد أبو داود يعني : «**يضع يده على خاصرته**».

ونهى عن مسح الحصى فعن معيقيب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «لا تمسح وأنت تصلي فإن كنت لابد فاعلا فواحدة تسوية الحصى»(٣).

---

(١) صحيح البخاري كتاب صفة الصلاة ـ باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة ١/ ٢٦١ رقم الحديث ٧١٧. ورواه النسائي في سننه ٣/ ٧ في كتاب السهو، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة، رقم الحديث ١١٩٣، ورواه ابن ماجه في السنن ١/ ٣٣٢ في كتاب إقامة الصلاة، باب الخشوع في الصلاة رقم الحديث ١٠٤٤. ورواه الدارمي في سننه ١/ ٣١٧ في كتاب الصلاة، باب كراهية رفع البصر إلى السماء في الصلاة. وأخرج الامام مسلم الحديث عن جابر بن سمره، وأبي هريره في كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة ١/ ٣٢١ رقم الحديث ١١٧ و١١٨ كما أخرج الحديث جابر الإمامان ابن ماجه والدارمي في المواضع السابقة

(٢) رواه البخاري ١/ ٤٠٨ في كتاب العمل في الصلاة، باب الخصر في الصلاة، رقم الحديث ١١٦١ و١١٦٢، ورواه مسلم ١/ ٣٨٧ في كتاب المساجد ومواضع الصلاة في باب كراهة الاختصار في الصلاة، رقم الحديث ٤٦ ورواه الترمذي ١/ ٢٣٧ في كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء في النهي عن الاختصار في الصلاة. وقال حديث حسن صحيح. قال، والاختصار أن يضع الرجل يده على خاصرته في الصلاه. ورواه أبو داود في سننه ١/ ٥٨٢ في كتاب الصلاة، باب الرجل يصلي مختصرا، رقم الحديث ٩٤٧

ورواه النسائي في سننه ٢/ ١٢٧ في كتاب الافتتاح، باب النهي عن التخصر في الصلاة رقم الحديث ٨٩٠، ورواه الدارمي في سننه ١/ ٣٥٤ في كتاب الصلاة، باب النهي عن الاختصار في الصلاه رقم الحديث ١٤٠٠. ورواه أحمد في المسند ٢/ ٢٣٢، ٢٩٠، ٢٩٥، ٣٣١، ٣٩٩

(٣) رواه بهذا اللفظ أبو داود في سننه ١/ ٥٨١ في كتاب الصلاة، باب في مسح الحصا في الصلاه رقم الحديث ٩٤٦، وروي بالفاظ متقاربة في البخاري ١/ ٤٠٤ في كتاب العمل في الصلاة، باب مسح الحصا في الصلاة رقم الحديث ١٤٩٠، ومسلم في صحيحه ١/ ٣٨٧ في كتاب المساجد، باب كراهة مسح الحصا وتسوية التراب في الصلاة، رقم الحديث ٤٧. والترمذي في سننه٢/ ٢٢٠ في كتاب أبواب الصلاه باب ما جاء في كراهية =

الحكمة من تلك المنهيات :

وما علة هذه المنهيات إلا لكونها شاغلاً للمصلي، وصارفاً له عن حضور قلبه بين يدي ربه؛ فإن الله لا يزال مقبلاً على العبد في الصلاة مادام العبد مقبلاً على ربه. وأيضا فإن هذه الشواغل تذهب بالكثير من أجر الصلاة وثوابها، فعن عمار بن ياسر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «إن الرجل لينصرف وماكتب له إلا عشر صلاته، تسعها، ثمنها، سبعها، سدسها، خمسها، ربعها، ثلثها، نصفها»(١). أي بمقدار خشوعه وإقباله على الله تعالى، وقد كان رسول الله ﷺ يصلي ولجوفه أزيزٌ كأزيز المِرْجَل(٢).

= مسح الحصى في الصلاة رقم الحديث ٣٨٠. ورواه النسائي في سننه٣/٧ في كتاب السهو، باب الرخصة في مسح الحصا، رقم الحديث ١١٩٢. وابن ماجه ١/٣٢٧، في كتاب إقامة الصلاة، باب مسح الحصى في الصلاة رقم الحديث ١٠٢٦. وقد اخترت في المتن رواية أبي داود لان النهي فيها صريح

(١) رواه أبو داود في سننه ١/٥٠٣ في كتاب الصلاة، باب ما جاء في نقصان الصلاة، رقم الحديث ٧٩٦

(٢) رواه النسائي بهذا اللفظ عن عبد الله بن الشِّخِّير في كتاب السهو، باب البكاء في الصلاة ٣/١٣، ورواه أبو داود في سننه بمعناه ١/٥٥٧ في كتاب الصلاة، باب البكاء في الصلاة رقم الحديث ٩٠٤، ورواه أحمد في المسند ٤/٢٥ وفي آخره كأزيز المرجل من البكاء والمِرْجل : بكسر الميم وسكون الراء وفتح الجيم القدر يطبخ فيه

والأزيز : الصوت. انظر النهاية في غريب الحديث والأثر مادة أزز ١/٤٥.

المبحث الرابع

هيئة القيام في صلاة الجماعة

ما سبق كانت ارشادات وتوجيهات للفرد في صلاته، أما هيئة القيام في صلاة الجماعة فلها آداب ومستحبات أخرى تصب كلها في هذا الاتجاه، من لزوم الخشوع، وعدم ترك أي منفذ للشيطان ينفذ منه إلى قلب المصلي.

فمن هذه الإرشادات : **الأمر بإتمام الصف الأول، والترغيب فيه، والأمر بتسوية الصفوف والتراص فيها، والترغيب في سد فرجها.** وسأتحدث عن كل توجيه من هذه التوجيهات بعد بيان الحكمة الاجمالية منها.

الحكمة من هذه الهيئات :

هذه الإرشادات والتوجيهات كان لابد منها، لأن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا النظام - لا في العبادة ولا في غيرها - فلو تُركوا على ذلك لوقف كل واحد في صلاة الجماعة في المكان الذي يريد، ولو حصل هذا لما انتظمت الصفوف، ولكانت ناقصة، في كل صف فرجات، وبين الصف والذي يليه مسافات، ولو حدث هذا لكان علامة على الفوضى، وسمة على التفرق في أداء أعظم ركن من أركان الإسلام، والتفرق بالابدان قد يكون سبباً أو نتيجة لتفرق القلوب والأرواح، وربما كانت الخشية من حدوث هذا الامر أحد الأسباب التي دعت الخليفة الملهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى جمع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح بعد أن رآهم يصلون في المسجد أوزاعاً.

وإن هيئة القيام في صلاة الجماعة على نحو التوجيهات والمستحبات الشرعية لهي أكمل هيئة وأتمها، وهي محكمة البناء بحيث لا يستطيع

الشيطان أن ينفذ من أي مكان منها إلى قلب الإنسان، بل لا يستطيع ان يثير في نفسه الشبهات حول الحكمة والغاية المنشودة من هذه الهيئة.

أ : إتمام الصف الأول ومعناه :

من التوجيهات النبوية في فضل الصف الأول وإتمامه ما رواه النسائي وابن ماجه وصححه ابن خزيمة عن العرباض بن سارية رضي الله عنه «أن رسول الله ﷺ كان يستغفر للصف المقدَم ثلاثا وللثاني مرة»(١) وما أخرجه الإمام أحمد وابن ماجه وابن خزيمة ـ وصححه ـ عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ قال «إن الله وملائكته يُصلون على الذين يصِلون الصفوف»(٢) زاد ابن ماجه «ومن سدَ فُرجة رفعه الله بها درجة».

وإتمام الصفوف سنة الملائكة في عبادتها وبما أنهم لا يفعلون إلا ما يؤمرون به من ربهم كان لفعلهم هذا فضل ومزية على غيره، لذا حث النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك. فعن جابر بن سمُرة رضي الله عنه قال «خرج علينا رسول الله ﷺ فقال «ألا تصفون كما تصف الملائكة

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه ٣١٨/١ واللفظ له، في كتاب إقامة الصلاة، باب فضل الصف المقدم، رقم الحديث ٩٩٦. ورواه النسائي في سننه ٩٣/٢ في كتاب الإمامة، باب فضل الصف الأول على الثاني رقم الحديث ٨١٧.

وأخرجه الترمذي في السنن ٤٣٦/١ في كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء في فضل الصف الأول. ورواه الإمام أحمد في المسند ١٢٦/٤، وابن خزيمة في صحيحه ٢٦/٣ في كتاب الإمامة، باب ذكر استغفار النبي ﷺ للصف المقدم والثاني وقال محققه إسناده صحيح ورواه الدارمي في سننه ٣٠٧/١ في كتاب الصلاة باب فضل الصف الأول، رقم الحديث ١٢٤٥

(٢) ابن ماجه ٣١٨/١، كتاب إقامة الصلاة، باب إقامة الصفوف، رقم الحديث ٩٩٥، ومسند أحمد ٦٧/٦، وصحيح ابن خزيمة ٢٣/٣، كتاب الإمامة، باب ذكر صلاة الرب على واصل الصفوف، رقم الحديث ١٥٥٠، قال محقق الكتاب : «إسناده حسن».

عند ربها ؟ فقلنا يا رسول الله، وكيف تصف الملائكة عند ربها ؟ قال يتمون الصفوف الأول، ويتراصون في الصف»(١).

ومعنى إتمام الصفوف أن يتم الأول ولا يشرع في الثانى حتى يتم الأول، ولا في الثالث حتى يتم الثانى، ولا في الرابع حتى يتم الثالث وهكذا(٢).

ب : الأمر بتسوية الصف والحكمة منه :

إن تسوية الصف وعدم انحرافه وميلانه يمنة أو يسرة، للخلف أو للأمام، ليست أمراً لا علاقة له ـ بالكلية ـ في الصلاة بحيث يُتهاون به، ولا يلتفت إليه، فإن فضل صلاة الجماعة وثوابها لا يتم إلا بإتمامه وتسويته. فقد أخرج البخاري ومسلم عن أنس رضي الله عنه قال · قال رسول الله ﷺ «سووا صفوفكم، فإن تسوية الصف من تمام الصلاة»(٣). وفي رواية للبخاري «فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة»(١). ولأبي

---

(١) صحيح مسلم ١/٣٢٢، كتاب الصلاة باب الامر بالسكون في الصلاة رقم الحديث ١٩٩. وسنن أبي داود ١/٤٣١، كتاب الصلاة باب تسويه الصفوف، رقم الحديث ٦٦١. وسنن النسائي ٢/٩٢، كتاب الإمامة، باب الحث على رصّ الصفوف، رقم الحديث ٨١٦، وسنن ابن ماجه ١/٣١٧، كتاب إقامة الصلاة، باب إقامة الصفوف رقم ٩٩٢، وصحيح ابن خزيمه ٣/٢٢ كتاب الإمامة، باب الأمر بإتمام الصفوف، رقم الحديث ١٥٤٤، ومسند الإمام احمد ٥/١٠١.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووى ٤/١٥٣.

(٣) صحيح البخاري ١/٢٥٤، كتاب الأذان، باب إقامة الصف من تمام الصلاه، رقم الحديث ٦٩٠. وصحيح مسلم ١/٣٢٤، كتاب الصلاه، باب تسوية الصفوف، رقم الحديث ١٢٤ ، ورواه أبو داود في السنن ١/٤٣٤، في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف، رقم الحديث ٦٦٨. ورواه ابن ماجه في السنن١/٣١٧، في كتاب إقامة الصلاة، باب إقامة الصفوف رقم الحديث ٩٩٣. وأخرجه الدارمي في سننه ١/٣٠٧، في كتاب الصلاه، باب في إقامة الصفوف، رقم الحديث ١٢٤٣ ـ ورواه الإمام أحمد في المسند ٣ ١٧٧

هريرة عند مسلم : «فإن إقامة الصف من حسن الصلاة»(٢).

وبلغ من حرص الصحابة على التزام هذه السنة أنهم كانوا ينكرون على من لا يتم الصف، فقد روى البخاري في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عندما قدم المدينة فقيل له : «ما أنكرت منا منذ يوم عهدت رسول الله ﷺ؟ قال : ما أنكرت شيئاً إلا أنكم لا تقيمون الصفوف»(٣)

وصح عن سويد بن غفلة(٤) أنه قال : «كان بلال يسوي مناكبنا ويضرب أقدامنا في الصلاة»(٥) وصح أيضا عن عمر رضي الله عنه أنه ضرب قدم أبي عثمان النهدي لإقامة الصف(٦).

استدل الجمهور بهذه النصوص على استحباب التسوية وسنيتها، وذهب ابن حزم الظاهري إلى الوجوب(٧)، لإن إقامة الصلاة واجبة، وكل شيء من الواجب واجب، وإن صلاة من خالف ولم يُسوِّ باطلة(٨)

وهو محجوج برواية أبي هريرة، ورواية أنس، لأن حسن الشيء

---

(١) صحيح البخاري في الموضع السابق.

(٢) صحيح مسلم ١/٣٢٤ رقم (١) رقم الحديث ١٣٦.

(٣) صحيح البخاري ١/٢٥٤، كتاب الأذان، باب إثم من لم يتم الصفوف رقم الحديث ٦٩١.

(٤) سويد بن غفلة : بفتح الغين والفاء المعجمتين ـ أبو أمية الجعفي، مخضرم، من كبار التابعين، قدم المدينة يوم دفن النبي ﷺ، وكان مسلمًا في حياته، ثم نزل الكوفة، ومات سنة ٨٠هـ وله مائة وثلاثون سنة، تقريب التهذيب ٢٦٠.

(٥ ـ ٦) فتح الباري ٢/٢٤٦ ورسالة بسط الكف في إتمام الصف للسيوطي المطبوعة ضمن كتاب الحاوي للفتاوى ص٥٢.

(٧) قال ابن حزم : وفرض على المأمومين تعديل الصفوف الأول فالأول، والتراص فيها، والمحاذاة بالمناكب والأرجل، فإن كان نقص كان في آخرها، ومن صلى وأمامه في الصف فرجة يمكنه سدها بنفسه فلم يسوها بطلت صلاته. أ.هـ المحلى ٤/٥٢.

(٨) فتح الباري ٢/٢٤٥.

زيادة على تمامه. ويؤخذ من قوله «من تمام الصلاة» الاستحباب، لأن تمام الشيء في العرف أمر زائد على حقيقته التي لا يتحقق إلا بها(١).

ويؤيد ذلك أن أنساً رضي الله عنه مع إنكاره عليهم لم يأمرهم بإعادة الصلاة. وأما فعل عمر وبلال رضي الله عنهما فيحتمل أنهما كانا يريان التعزير(٢) على ترك السنة. كذا قال ابن حجر(٣).

قال السيوطي : «قال ابن بطال : تسوية الصفوف لما كانت من السنن المندوب إليها، يستحق فاعلها المدح عليها؛ دل على أن تاركها يستحق الذم. وهذا صريح في أنه لا تحصل له الفضيلة»(٤).

وكان رسول الله ﷺ حريصاً على إقامة الصفوف وتسويتها. فكان يتولى ذلك بنفسه في بعض الأحيان، فقد كان يدخل في الاسلام كلّ يوم أناسٌ جدد لا يعرفون هذا النظام، فربما تقدم أحدهم على أخيه في الصف قليلاً أو تأخر عنه نحو ذلك، فكان رسول الله ﷺ يأتي ويسوي بين صدور القوم ومناكبهم، ويقول : «لا تختلفوا فتختلف قلوبكم»(٥).

---

(١) فتح الباري ٢/٢٤٥.

(٢) التعزير يكون على ارتكاب معصية لم ينص على عقوبتها، ولا يكون على ترك مستحب، كما أنه لا يكون إلا من أولى الأمر. كالإمام أو القاضي أو الأب، ففعلهما واضح في انه لا يعدو الدفع بالعصا ليأخذ محله من التسوية وليس ضرب تأديب ومثل هذا مشاهد في عصرنا.

(٣) فتح الباري : ٢/٢٤٦.

(٤) بسط الكف في إتمام الصف، الحاوي للفتاوى ٥٢.

(٥) هكذا أورده المنذري في الترغيب والترهيب ١/٣١٨ وعزاه لابن خزيمة، وفي صحيح ابن خزيمة اختلاف في اللفظ، ونصه كان رسول الله ﷺ يأتينا فيمسح على عواتقنا وصدورنا ويقول : «لا تختلف صفوفكم فتختلف قلوبكم». وفي رواية أخرى له : «لا تختلف صدوركم فتختلف قلوبكم». جـ ٣/٢٤، رقم الحديث ١٥٥١ و١٥٥٢، في كتاب الإمامة، باب التغليط في ترك تسوية الصفوف. قال محققه : إسناده صحيح.

فاختلاف هيئة القيام في صلاة الجماعة يخْشى أن يؤدي إلى اختلاف القلوب، وإيقاع العداوة والبغضاء. فقد روى البخاري ومسلم ـ واللفظ له ـ وغيرهما عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله ﷺ يقول :

«لتُسوُّنَّ صفوفكم او ليُخالفنَّ الله بين وجوهكم»(١) قال النووي «قيل معناه يمسخها ويحولها عن صورها، لقوله ﷺ يجعل الله تعالى صورته صورة حمار. وقيل يغير صفاتها. والأظهر والله أعلم أن معناه يوقع بينكم العداوة والبغضاء واختلاف القلوب، كما يقال تغير وجه فلان علي أي ظهر لي من وجهه كراهة لي وتغير قلبه علي، لان مخالفتهم في الصفوف مخالفة في ظواهرهم، واختلاف الظواهر سبب لاختلاف البواطن»(٢) أ هـ. قال ابن حجر ـ بعد أن نقل كلام النووي «ويؤيده رواية أبي داود وغيره بلفظ أو ليخالفن الله بين قلوبكم»(٣). أ. هـ

وقال ابن حجر «والمراد بتسوية الصفوف اعتدال القائمين بها على سمت واحد. أو يراد بها سد الخلل الذي في الصف»(٤). ويؤيد المعنى الأول ما في رواية مسلم الأخرى عن النعمان بن بشير قال «كان رسول

---

١ ـ صحيح البخاري ١/ ٤١٤، كتاب الاذان، باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها وصحيح مسلم ١/ ٣٢٤ في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها رقم الحديث ١٢٧ والنسائي ٢/ ٨٩ في باب الإمامة، باب كيف يقوِّم الإمام الصفوف رقم الحديث ٨١٠ والترمذي ١/٤٣٨ في كتاب ابواب الصلاة، باب ما جاء في إقامة الصف رقم الحديث ٢٢٧. وابو داود ١/ ٤٣٢ في كتاب الصلاة باب تسوية الصفوف رقم الحديث ٦٦٣. وابن ماجه في السنن ١/١٣٨ في كتاب إقامة الصلاة، باب إقامة الصفوف رقم الحديث ٩٩٤، والإمام أحمد في المسند ٤/ ٢٧١.

(٢) شرح مسلم للنووى ٤/ ١٥٧، ومثله في فتح الباري ٢/ ٢٤٣.

(٣) فتح الباري ٢/ ٢٤٣.

(٤) فتح البارى ٢/ ٢٤٢، ومثله في بسط الكف في إتمام الصف للسيوطي، الحاوى ١/ ٥٢

الله ﷺ يسوي صفوفنا حتى كأنما يسوي بها القداح(١)، حتى رأى أنا قد عقلنا عنه، ثم خرج يوما فقام حتى كاد يكبر فرأى رجلاً بادياً صدره من الصف فقال عباد الله، لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم»(٢) وفي الحديث فائدة أخرى ـ تقوي ما ذكرناه سابقا ـ وهي أن هذا الفعل من النبي ﷺ إنما كان في بداية الأمر، فلما عقل عنه المسلمون ذلك، واستقامت صفوفهم ولم تعد هناك حاجة إليه تركه، ولم يعد إليه إلا بين الفينة والأخرى، كأن يوجد بين المصلين أعرابي لا عهد له بهذا الترتيب والنظام

جـ : الترهيب من ترك الفرجات :

كما ورد الترغيب في إتمام الصف وتسويته، جاء التحذير من التأخر والتخلف عن الصف الأول مع وجود مكان خال فيه. وقد حدث هذا سابقا، ويحدث الآن أيضا، ففي بعض الأحيان نجد بعض الرجال يتأخرون عن الصف الأول ويشرعون في الصف الثاني والثالث قبل إتمام الصف الأول، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رأى في أصحابه تأخراً، فقال لهم «تقدموا فائتموا بي، وليأتم بكم منْ بعْدكم، لا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله»(٣) وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال

---

(١) القداح حمع قدح بكسر القاف، هو السهم بعد أن يقطع ويبرى ويقوم، أي إن صفوفهم مقومة كالسهام أو كسطر الكتابة. انظر النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٤/ ٢٠، وغريب الحديث لابن الجوزي ٣/ ٢٢٢ مادة قدح.

(٢) صحيح مسلم ١/ ٣٢٤، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها، رقم الحديث ١٢٨، وانظر أيضا مراجع الهامش رقم (١) في الصفحة السابقة

قال ابن الاثير : «أو ليخالفن الله بين وجوهكم» يريد أن كلا منهم يصرف وجهه عن الآخر، ويوقع بينهم التباغض، فإن إقبال الوجه على الوجه من أثر المودة والألفة. النهاية في غريب الحديث والاثر ٢/ ٦٧.

(٣) رواه مسلم في صحيحه ١/ ٣٢٥، في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف، رقم الحديث ١٣٠، وأبو داود في السنن١/ ٤٣٨ في كتاب الصلاة، باب صف النساء وكراهية التأخر =

رسول الله ﷺ «لا يزال قوم يتأخرون عن الصف الأول حتى يؤخرهم الله في النار»(١).

وقد جاءت الآثار أيضا تحذر من ترك الفُرُجات في الصف وتبين أنها ثغرة يدخل فيها الشيطان فيكون ذلك سبباً لإيقاع العداوة والبغضاء، وصرفا للمصلى عن حضوره بين يدي مولاه. فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال «أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب، وسُدوا الخلَل(٢)، ولينوا(٣) بأيدي إخوانكم، ولا تذروا فُرُجات للشيطان، ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله»(٤). وفي رواية أنس عند النسائي «فوالذي نفسي بيده إني لأرى الشياطين تدخل من خلل الصف كأنها الحذف»(٥).

ظهر لنا جليا مما سبق أن جميع الإرشادات الشرعية التي وردت في

= عن الصف الأول رقم الحديث ٦٨٠. والنسائي في السنن ٢/٨٣ في كتاب الإمامة، باب الائتمام بمن يأتم بالإمام، رقم الحديث ٧٩٦. وابن ماجه في السنن١/٣١٣ في كتاب إقامة الصلاة، باب من يستحب أن يلي الإمام رقم الحديث ٩٧٨. وابن خزيمة ٣/٢٧ رقم الحديث ١٥٦٠ ومعنى يؤخرهم الله أي عن رحمته. هامش سنن أبي داود.

(١) رواه أبو داود في الموضع السابق رقم الحديث ٦٧٩، وابن خزيمة في صحيحه ٢٧٣ رقم ١٥٥٩ وقال محققه إسناده ضعيف.

(٢) الخلَل منفرج ما بين الشيئين تاج العروس مادة خلل ٧/٣٠٧.

(٣) قال ابو داود : «ومعنى لينوا بأيدي إخوانكم إذا جاء رجل الى الصف فذهب يدخل فيه فينبغي أن يلين له كل رجل منكبيه حتى يدخل في الصف» السنن ١/٤٣٣

(٤) رواه أبو داود في السنن ١/٤٣٣، في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف رقم الحديث ٦٦٦.

(٥) سنن السنائي ٢/٩٢ في كتاب الإمامة، باب حث الإمام على رص الصفوف رقم الحديث ٨١٥

والحذف . بحاء مهملة وذال معجمة مفتوحتين الغنم الصغار الحجازية. واحدتها حذفة بالتحريك. النهاية في غريب الحديث والاثر ١/٣٥٦ مادة حذف

هيئة قيام المصلي بين يدي ربه كان الغاية منها صيانةُ المصلي عن وسوسة الشيطان لئلا يصرفه عن الخشوع، ووحدةُ الصف المسلم وبقاؤه متراصاً متماسكا قويا لأن في عدمه منفذاً للشيطان الحريص على تفريق هذه الوحدة.

د ـ الأمر بإلصاق المناكب والكعاب والمراد منه :

ورد في تسوية الصفوف وسد فرجها آثار تدعو إلى إلزاق المناكب بالمناكب، والركب بالركب، والكعاب بالكعاب، وبما أن البعض قد فهم من هذه الآثار ظاهرها ـ بل بعض ما ظهر له ـ وبالغ في التطبيق مبالغة زادت عن الحد، وأدت إلى ما يضاد الحكمة التي شرعت لأجلها تلك التوجيهات أريد أولا أن أورد ما جاء في ذلك في كتب الحديث، ثم أتبعه بأقوال الشراح، ثم أبحث هذه الهيئة من الناحية العملية.

١ ـ الآثار الواردة في ذلك :

أورد البخاري رحمه الله في صحيحه، في كتاب الأذان، باب إلزاق المنكب بالمنكب، والقدم بالقدم في الصف، حديثا معلقاً عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال «رأيت الرجل منا يُلْزق كعبه بكعب صاحبه» ثم أسند حديثا آخر إلى أنس بن مالك رضي الله عنه وفي آخره «وكان أحدنا يُلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه بقدمه»(١).

وقد أورد الإمام أبو داود السجستاني رحمه الله في سننه حديث النعمان بن بشير ـ الآنف ـ مسندا في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وفيه زيادة عما علقه البخاري، ونص الحديث «فرأيت الرجل يُلزق منكبه بمنكب صاحبه، وركبته بركبة صاحبه، وكعبه بكعبه»(٢).

---

(١) صحيح البخاري ١/٢٥٤ رقم الحديث ٦٩٢

(٢) سنن ابي داود ١/٤٣١ رقم الحديث ٦٦٢

وقد أخرج حديث النعمان بن بشير هـذا مسنـداً الإمـام أحمد رحمه الله في المسند(١). بمثل رواية أبي داود.

وجاء الأمر بالمحاذاة بين المناكب في أكثر من رواية، منهـا روايـة ابن عمر رضي الله عنهما التي سبق ذكرها(٢).

وذكر ابن حجر أن هناك رواية أخرى لحديث أنس رواها الإسماعيلي من طريق معمر عن حمُيد بلفظ «قال أنس فلقد رأيت أحدنا..الخ» وزاد معمـر في روايتـه «ولـو فعلت ذلك بـأحـدهم اليـوم لنفـر كـانـه بغـل شموس»(٣).

٢ ـ أقوال الشراح والفقهاء :

لم يأخذ ابن حجر رحمه الله تعالى بظواهـر تلك النصـوص فقـال : «المراد بذلك المبالغة في تعديل الصف وسد خلله»(٤) وذهب العيني في عمدة القاري(٥) والقسطلانى في ارشاد الساري(٦) وغيرهما من شراح الصحيح إلى ما ذهب إليه ابن حجـر وذهب إلى ذلك أيضـا صـاحب المنهـل العـذب المورود في شرح سنن أبي داود ونقل كلام ابن حجر ولـم يعزه إليه(٧)

وقد وضح المسألة ـ قليلا ـ السهارنفوري في كتابـه بـذل المجهـود عند شرحه الحديث فقال : ولعل المراد بالإلزاق المحاذاة، فإن إلزاق الـركبـة

---

(١) المسند ٤/٢٧٦

(٢) في الصفحة قبل السابقة.

(٣) فتح الباري ٢/٢٤٧.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ٥ ٢٥٩

(٦) ٣ ٦٧

(٧) ٥/٥٣

بالركبة، والكعب بالكعب في الصلاة مشكل. وأما إلزاق المنكب بالمنكب فمحمول على الحقيقة»(١).

أما الشيخ محمد أنور شاه الكشميري فقد توسع في هذه المسألة وسطر فيها نحو الصفحة ونصف الصفحة في كتابه فيض الباري في شرح صحيح البخاري فقال بعد أن نقل كلام ابن حجر «قلت وهو مراده عند الفقهاء الأربعة أي أن لا يترك في البين فرجة تسع فيها ثالثا» ثم ربط رحمه الله تعالى بين هيئة قيام المصلي في الجماعة بهيئة قيام المنفرد فقال «ولم أجد عند السف فرقا بين حال الجماعة والانفراد في حق الفصل(٢) بأن كانوا يفصلون بين قدميهم في الجماعة أزيد من حال الانفراد (٣) ثم بين أن هذه المسألة حدثت متأخرا فقال مشنعاً عليهم

«وهذه المسألة أوجدها غير المقلدين(٤) فقط، وليس عندهم إلا لفظ الإلزاق، وليت شعري ماذا يفهمون من قولهم الباء للإلصاق، ثم يمثلونه بمررت بزيد، فهل كان مروره به متصلا بعضه ببعض ؟ أم كيف معناه ؟ ثم إن الأمر لا ينفصل قط إلا بالتعامل(٥)، وفي مسائل التعامل لا يؤخذ بالالفاظ»(٦).

---

(١) بذل المجهود ٤/ ٣٣٠.

(٢) أراد بذلك الفصل بين قدمي المصلي فقد ذكرنا سابقا أنهم كانوا يفصلون بشبر وقيل بأربع أصابع.

(٣) فيض الباري ٢/٢٣٦.

(٤) عنى بذلك فريقا من طائفة أهل الحديث بالهند ترى عدم جواز التقليد، وتطبق النصوص بناء على فهمها، ولقلة بضاعتها في العلم تقع في كثير من الأخطاء.

(٥) أراد ـ رحمه الله تعالى ـ أن يبين هنا أن هؤلاء لا يعرفون أن الإلصاق قد يكون حقيقيا مثل أمسكت بزيد، وقد يكون مجازيا مثل مررت بزيد، وإن الناحية التطبيقية لمسألة إلصاق الكعاب بالكعاب هي التي تفصل في هذه المسألة وتقضي بأن المراد به المعنى المجازي لا غير.

(٦) فيض الباري ٢/٢٣٦.

ثم قال : «والحاصل أنا لما لم نجد الصحابة والتابعين يفرقون في قيامهم بين الجماعة والانفراد، علمنا أنه لم يرد بقوله إلزاق المنكب بالمنكب إلا التراص وترك الفرجة. ثم فكر في نفسك ولا تعْجل أنه هل يمكن إلزاق المنكب مع إلزاق القدم إلا بعد ممارسة شاقة، ولا يمكن بعده أيضا، فهو إذن من مخترعاتهم لا أثر له في السلف»(١).

وعرض ابن عابدين رحمه الله تعالى في حاشيته هذه المسألة بإيجاز فقال: «وما رُوي أنهم ألصقوا الكعاب بالكعاب أريد به الجماعة، أي قام كل واحد بجانب الآخر»(٢).

وفي الإنصاف في فقه الحنابلة : «التسوية المسنونة في الصفوف هي محاذاة المناكب والأكعب دون أطراف الأصابع، ويستحب تراص الصفوف وسد الخلل الذي فيها»(٣) وفي هذا النص رد على فريق من الشباب ـ في زماننا هذا ـ يظن أن الإلصاق لا يتم إلا بإلصاق الأصابع.

وزاد الأمر تجلية ووضوحا العلامة الشيخ ظفر أحمد العثماني(٤) في كتابه العظيم النفع إعلاء السنن، ولأهمية كلامه سأسوقه بنصه. قال «أخذت طائفة في زماننا بظاهر هذا الحديث، فتراهم يلزقون أقدامهم بأقدام من يليهم في الصف، ولا يزالون يتكلفون ذلك إلى آخر الصلاة

ولا يخفى أن في إلزاق الأقدام بالأقدام مع إلزاق المناكب بالمناكب والركب بالركب مشقة عظيمة ـ لا سيما مع إبقائها كذلك إلى آخر الصلاة كما هو مشاهد ـ والحرج مدفوع بالنص.

---

(١) فيض الباري ٢/٢٣٧.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ١/٤٤٤.

(٣) الإنصاف ٢/٣٩.

(٤) يلاحظ أن محدثي شبه القارة الهندية المتأخرين توسعوا في بيان هذه المسألة أكثر من غيرهم، وذلك بسبب نشأة الطائفة الآخذة بظاهر الأحاديث فيها، فعندما عالجوا هذه المسألة عالجوها معالجة من عايشها وعانى من أهلها.

على أن إلزاق تلك الأعضاء بأجمعها حقيقة غير ممكن إذا كان المصلون مختلفي القامة، فالمراد منه جعل بعضها في محاذاة بعض».

ثم نقل كلام ابن حجر في الفتح وأعقبه بقوله :

«وفي عون المعبود في شرح حدث ابن عمر ما نصه :

قوله : «وحاذوا بالمناكب» أي اجعلوا بعضها حذاء بعض، بحيث يكون منكب كل واحد من المصلين موازيا لمنكب الآخر ومسامتاً له، فتكون المناكب والأعناق والأقدام على سمت واحد. أ.هـ.

قال الشيخ(١) : ولو حمل الإلزاق على الحقيقة فالمراد منه إحداثه وقت الإقامة لتسوية الصف، فإن إحداث الإلزاق بين تلك الأعضاء طريق تحصيل هذه التسوية ولا دلالة في الحديث على إبقائه في الصلاة بعد الشروع فيها، ومن ادعى ذلك فليأت بحجة عليه. أ. هـ.

قلت (أي الشيخ ظفر) : وقول أنس : «كان أحدنا ...» وقوله «ولقد رأيت أحدنا...» يفيد أن الفعل المذكور كان في زمن النبي ﷺ ولم يبق بعده، كما صرح به قوله في رواية معمر : «ولو فعلت ذلك بأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شموس» فلو كان ذلك سنة مقصودة من سنن الصلاة لم يتركه الصحابة، ولم يتنفر منه أحد.

فالصحيح ما قلنا : إن ذلك كان للمبالغة في تسوية الصف حين الإقامة لا بعدها في داخل الصلاة فافهم»(٢). أ. هـ.

٣ ـ مناقشة المسألة من الناحية العملية :

قد أشار كل من الشيخ محمد أنور شاه الكشميري والشيخ ظفر

---

(١) المراد به الشيخ أشرف التهانوي شيخ المؤلف.

(٢) إعلاء السنن ٤/ ٢١٩.

أحمد العثماني رحمهما الله تعالى فيما نقلناه عنهما إلى هذه الناحية، وأريد أن أزيدها إيضاحا ببيان ما يحدث الآن من بعض المصلين، مع ربط هذه المسألة بأهمية الخشوع.

نرى أن البعض يتكلف إلصاق القدمين في كل ركعة ـ مع أنه لم يرد في النص ـ فيشغل بذلك تفكيره وتفكير صاحبه ويصرفه عن الحضور بين يدي مولاه، وإذا ما أبعد الآخر قدمه لاحقه الأول ـ ويتكرر ـ هذا العمل في كل ركعة ـ وكأنها عملية مطاردة وملاحقة ـ إلى آخر الصلاه. وهنا أريد أن أهمس في أذن هذا المتكلف أهذه هي الصلاة التي أمرنا بها؟ التي هي صلة بين العبد وربه، والتي يجد المصلي فيها راحته وطمانينته ؟

أم هذه هي السنة التي ذكرها الصحابيان الجليلان أنس والنعمان ابن بشير رضي الله عنهما ؟ أفعل أحد منهما ذلك ؟ استمع إلى قول أنس رضي الله عنه «ولو فعلت ذلك بأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شموس» فقوله هذا يدل على تركه لهذا الفعل، لأن «لو» كما هو معلوم عند أهل النحو حرف امتناع لامتناع، أي امتنع عن الإلصاق خشية أن ينفر المصلي الآخر ويبعد قدمه. ولو اعتقد أنس رضي الله عنه أن إلصاق الأقدام سنة مقصودة بذاتها من سنن الصلاة لما تركه مطلقا، ولما اهتم بنفور الآخرين، فقد كان حريصا على نيل الثواب أو كأنه رضي الله عنه ترك ذلك لفقهه وعلمه بأنه لو حدث النفور كان معناه إذهاب الخشوع والحضور بين يدي الله، وإشغال المصلي بأمر يبعده عن مقصود الصلاة، فخشية حدوث ذلك وأن يكون سببا في ترك ما يراه سنة متممة من أجل أهمّ مقصد من مقاصد الصلاة، ترك ذلك.

إضافة إلى ذلك فإنه يتعذر العمل بظاهر الحديث وإلصاق المناكب والركب والأقدام لاختلاف طول قامات المصلين، ولأن المصلي عندما يلصق قدمه بقدم صاحبه، ومنكبه بمنكبه ـ في حالة وضع اليد اليمنى على اليد

اليسرى ـ يؤدي ذلك إلى تباعد خاصرته عن خاصرة صاحبه، وبقية الجزء الأسفل من جنبه، هذه الفرجة أوسع ما تكون عند الخاصرة وأضيق ما تكون فوق الكعب مما يجعل إلصاق الركبة بالركبة متعذراً، بل شبه محال لوجود الفرجة الناتجة عن إلصاق المناكب، ولو حاول أحدهم التكلف وإمالة جسده ليلصق ركبته بركبة صاحبه لأدى ذلك إلى عدم ثباته واختلال توازنه، ولأدى ذلك أيضا إلى استحالة تطبيق ذلك في الجانب الآخر. وهل يستطيع إنسان أن يصرف توجهه إلى ربه في مثل هذا القيام ، أليس هذا الأمر مخلا بالخشوع ؟

أضف إلى ذلك أن النص ورد بإلصاق الكعب لا القدم. وهذا أيضا متعذر، ويحتاج إلى تكلف ومشقة ـ وهما مدفوعان بالنص ـ ولو استطاع فعل ذلك بأحد الكعبين، فإنه لا يمكنه ذلك بكعب قدمه الآخر إلا اذا كان كعباه ناتئين نتوءاً فاحشا ويحتاجان إلى علاج.

تبين لنا مما سبق أن النص الوارد في هذه المسألة يتعذر الأخذ والعمل به كله، وإذا ما فهمنا أن المراد من إلصاق الركب هو المبالغة في التراص لا حقيقة الإلصاق لتعذره، فكذلك نفهم من إلصاق الكعاب المبالغة للسبب نفسه، ويبقى إلصاق المناكب على حقيقته لأنه غير متعذر، ولأنه لا يكون الصف متراصا إذا تباعدت المناكب، كما لا يؤثر في تراصه تباعد الأقدام والركب.

وهناك فعل حادث يفعله البعض، وهو أنك ترى أحدهم يبالغ في إلصاق قدميه من ناحيتي اليمين والشمال مما يؤدي إلى حدوث فرجة واسعة بين قدميه ـ ليست بمقدار شبر فحسب ـ بل هي أوسع مما بين منكبيه ، مما يخل بأدب الوقوف أمام الحضرة الإلهية، ولو وقف أحد امامه هذه الوقفه لزجره وأدبه. أضف إلى ذلك أن اتساع ما بين قدميه على تلك الصورة يؤدي إلى استحالة إلصاق منكبيه بمنكبي صاحبيه

وكأن هذا المصلي يرى أن أهم علامة على تراص الصف تلاصقُ الأقدام فقط.

وقد يسأل سائل: لم كان إلصاق الأقدام مؤديا إلى إذهاب الخشوع؟ ولم لَمْ يؤدِ إلى ذلك في زمن النبي ﷺ ؟

والجواب عنه: أن المصلي عندما يكون بحضرة ربه، ثم يأتي آخر ويلصق قدمه بقدمه، فإن هذا الإلصاق سيتولد عنه إحساس لدى المصلي الأول، وانتقال بؤرة الشعور عنده من التذلل والخضوع إلى الشعور بهذا الاحساس، وهذا الإحساس ناتج إما عن اختلاف حرارة القدمين - فإنها تختلف من شخص لآخر - فإذا ما التصقت قدم دافئة بأخرى باردة مثلا ففي فصل الشتاء، سيتأذى الأول وينصرف شعوره إلى هذا الإحساس، وربما يبقى هكذا إلى أن تصبح حرارة القدم الأخرى مثل حرارة قدمه، وسيتولد عند الآخر شعور بالراحة بسبب الدفء الذي ناله من صاحبه؛ مما يعني أن كلاً منهما قد صرف شعوره وتوجهه من الخشوع إلى راحة البدن أو عكسه، وقل عكس ذلك في أيام الصيف.

وإما أن يكون ناتجاً عن طبيعة الأقدام، كأن تكون إحداهما لينة ناعمة - كما هو الحال في اكثر شباب المدينة اليوم - والأخرى جافة خشنة - لا سيما ان كان صاحبها يعمل في الزراعة - فيؤدي التصاق إحداهما بالأخرى إلى مضايقة الأول، وتحول بؤرة الشعور لديه من الإقبال على الله تعالى إلى التفكير بما حدث لقدمه.

وهنا أريد أن أسأل السائل: أهذه هي الصلاة التي أُمرنا بالخشوع فيها؟ وهل يحدث في مثل هذه الحالة خشوع؟ قال ابن كثير رحمه الله تعالى:

«والخشوع في الصلاة إنما يحصل لمن فرغ قلبه لها، واشتغل بها عما

عداها، وآثرها على غيرها، وحينئذ تكون راحة له وقرة عين»(١) أوليس هذا ما يسعى إليه الشيطان ؟ أن تصبح صلاة المصلي صورة لا روح فيها، يخرج منها المصلي غير متشوق إلى الصلاة التي تليها.

أما لماذا لم يكن يحدث هذا الشعور في الزمن الأول ؟ فالجواب عنه أنهم ـ كما نعلم من الأحاديث ـ كانوا يصلون بنعالهم. فالمساجد كانت مفروشة بالرمال والحصى. ومعلوم أن إلصاق النعال بالنعال لا يتولد عنه اي شعور أو إحساس يصرف المصلي عن صلاته وربما تُرك هذا الأمر بعد أن فرشت المساجد بالحصر وغيرها، وصار الناس يخلعون نعالهم خشية تلويث المساجد، وفهم الناس يومئذ ـ من صحابة وتابعين ـ أنه ليس المراد من ذلك إلا المبالغة في تسوية الصفوف لا غير.

وأريد هنا أن أهمس همسة أخرى في أذن من يحرص على هذا الفعل ـ ظانا أنه يتقرب إلى الله به، أو أنه يحيي سنة قد أميتت الا يسعُك ما وسع أنساً والنعمان بن بشير رضي الله عنهما، فإنهما قد تركا ذلك وتركه أيضا الصحابة الموجودون في تلك الفترة، والتابعون من أهل المدينة المنورة(٢)، وهم من أحرص الناس على الالتزام بالسنن أضف إلى ذلك أن ترك الإلصاق حصل في القرن المشهود له بالخيرية، فلا نعتقد أن يتواطأ جميع من كان في ذلك العصر على ترك العمل بسنة مقصودة من سنن الصلاة، وإلا لكان ذلك اتهاما لهم، ولما استحقوا ما وصفهم به رسول الله ﷺ بقوله «إن خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم .

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٣ سورة المؤمنون الآية الثانية.

(٢) لأن قول أنس رضي الله عنه : «ولو فعلت ذلك بأحدهم....» كان يعني به أهل المدينة المنورة، حيث كان لا يزال فيها إلى ذلك الوقت جمهرة من الصحابة

الحديث»(١) وها هو رسول الله ﷺ عندما كان يسوي الصفوف إنما كان يسوي المناكب والصدور فقط ولا يتعرض للأقدام، فحسبك به قدوة

ثم إن حكمة الأمر بالإلصاق وتراص الصف ـ كما ورد في الحديث ـ لئلا يتخللنا الشيطان فيوقع بيننا، ويصرفنا عن عبادتنا، فما بالنا نبالغ في ذلك مبالغة مفرطة أذهبت الحكمة من الإرشاد والتوجيه، وأدخلت الشيطان بيننا، وصرفتنا عن عبادتنا ربنا.

خاتمـــة

تأكد لنا مما سبق أن ما قاله شراح الحديث والفقهاء من أن المراد بالإلزاق المبالغة في التراص ـ لا حقيقة الإلزاق ـ هو الصواب بعينه الموافق للمقاصد الشرعية، المؤدي إلى رضا الرحمن، وإرغام الشيطان، وأن السنن في هيئة المرء في الصلاة وسيلة لتحقيق الخشوع والخضوع والألفة، لا غاية بحد ذاتها.

والله يقول الحق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ٢/٩٣٨، في كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم الحديث ٢٥٠٨. ورواه مسلم في صحيحه ٤/١٩٦٤ في كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم رقم الحديث ٢١٤ ورواه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث ٤/٤٣٣ رقم الحديث ٢٢٢١ ورواه ابن ماجه في سننه ٢/٧٩١ في كتاب الأحكام، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد، رقم الحديث ٢٣٦٢ رواه عن ابن مسعود، ورواه الأولون عن عمران بن حصين رضي الله عنهما.

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلانى، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢ ـ إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، كراتشي.

٣ ـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي ـ ط٢، بيروت ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

٤ ـ بذل المجهود في حل أبي داود. مصورة دار الكتب العلمية ببيروت.

٥ ـ بسط الكف في إتمام الصف للسيوطي، المطبوعة مع الحاوي للفتاوى، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢.

٦ ـ تاج العروس للزبيدي ـ دار صادر بيروت.

٧ ـ الترغيب والترهيب للمنذري، ضبط وتعليق مصطفى عماره، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٣، ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨.

٨ ـ تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار الجيل بيروت ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.

٩ ـ تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط٣، ١٤١١ ـ ١٩٩١.

١٠ ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

١١ ـ رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦.

١٢ ـ سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصورة المكتبة العلمية ببيروت.

١٣ ـ سنن أبي داود، تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث بيروت ١٣٨٨ ـ ١٩٦٩.

١٤ ـ سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، مصورة دار الكتب العلمية ببيروت.

١٥ ـ سنن الدارمي، تحقيق د. مصطفى البغا، دار القلم، دمشق ١٤١٢ ـ ١٩٩١.

١٦ ـ سنن النسائي، بعناية وترقيم عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثالثه دار البشائر الإسلامية ببيروت ١٤٠٩ ـ ١٩٨٨.

١٧ ـ شرح صحيح مسلم للنووي، الطعبة الثالثة، دار إحياء التراث العربي ببيروت

١٨ ـ صحيح ابن خزيمة، تحقيق د محمد مصطفى الاعظمي، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠

١٩ ـ صحيح البخاري، ضبط وترقيم د. مصطفى البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق بيروت، ط٤، ١٤١٠ ـ ١٩٩٠.

٢٠ ـ صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣

٢١ ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢ ـ غريب الحديث لابن الجوزي، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

٢٣ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تصحيح محب الدين الخطيب ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٦.

٢٤ ـ فيض الباري على صحيح البخاري، لمحمد أنور شاه الكشميري، دار المعرفة ببيروت.

٢٥ ـ المجموع شرح المهذب، للنووي، مصورة دار الفكر ببيروت.

٢٦ ـ المحلى لابن حزم الاندلسي ـ مصورة دار الفكر ببيروت.

٢٧ ـ مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، للشرنبلالي، مصورة دار المعرفة ببيروت.

٢٨ ـ المستدرك على الصحيحين للحاكم، وبذيله التلخيص للذهبي دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٢٩ ـ مسند الامام أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر ـ دار المعارف مصر ١٩٧٤.

٣٠ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصورة دار الفكر ببيروت.

٣١ ـ المغرب في ترتيب المعرب ـ للمطرزي، تحقيق محمود فاخوري، وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢.

٣٢ ـ المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، لمحمود خطاب السبكي، دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٣٣ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، مصورة المكتبة العلمية ببيروت.

٣٤ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، دار الفكر بيورت ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.



بحـوث اللغـة والأدب



قواعد الإملاء عند القدماء والمحدثين

أ . د. مــازن المبــارك*

الإملاء اصطلاحاً هو أن تكتب بالحروف الهجائية مـا يُملى عليك من الألفاظ وفق قواعـد معيّنـة يقـال أمليت الكتـاب، وأمللتـه، وهما لغتـان جيّدتان.(١) وقد جاءتا في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وقالـوا أسـاطيُر الأوَّلين اكْتتبَها فهي تمْلى عليه بُكرةً وأصيلا﴾ (٢) وفي قوله تعـالى ﴿ولا يأب كاتبٌ أنْ يكتب كما علَّمه الله فليكْتبْ ولْيُملل الـذَي عليـه الحقُّ، وليتَّق الله ربَّهُ ولا يبْخسْ منهُ شيئاً، فإنْ كان الّذي عليه الحقُّ سفيهاً أو ضعيفـاً أوْلا يستطيعُ أن يُمِلَّ هوَ فَلْيُمْلِلْ وَليُّهُ بالعَدْل﴾.(٣)

والإملاء هو المصطلح الأكثر استعمالاً عند المحدثين، أما القدماء فقـد استعمله منهم أبو بكر الصولي (ت ٣٣٦هـ) في كتـابـه (أدب الكتّاب).(٤) واستعمل غيره مصطلحات أخرى كتقويـم اليـد، وعلم الكتـابـة، والهجـاء، والرسم، ورسم الحروف؛ ففي (أدب الكاتب) لابن قتيبة «كتاب تقويم اليد، وكتـاب إقـامـة الهجـاء»(٥) وفي كتـاب (الُجمـل) للـزجّاجي أبـواب من (الهجاء).(٦) والهجاء تقطيع اللفظة بحروفها، كما في القـامـوس المحيط. يقال هجُيت الحروف، وتهجّيتها، ويقـال هـذا على هجـاء هـذا أي على شكله. وكأن المعنيين اجتمعا في الإملاء أو الهجاء لأنه تقطيع للحروف حين تملى. وجعلهـا صـورة للملفــوظ حين تكتب ليتمّ التطـابق بين الملفــوظ

---

* رئيس قسم اللغة العربية في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

١ ـ مختار الصّحاح : (ملا) — ٢ ـ الفرقان ٢٥/٥

٣ ـ البقرة ٢/٢٨٢ — ٤ ـ ص : ١٣٥

٥ ـ أدب الكاتب : ٢١٣ — ٦ ـ الجمل : ٢٧٠ و٢٧٣ و٢٧٧ و٢٧٨

والمكتوب. قال أبو القاسم الزجّاجي (ت ٣٣٧هـ) «اعلم أن الهجاء على ضربين ضرب منه للسّمع، وضرب منه لرأي العين. فأمّا ما كان منه للسمع فهو لإقامة وزن الشعر، وما كان منه لرأي العين فإنه صورة وضعت لحروف المعجم».(١) وقال حمزة الأصفهاني «وصورة حروف الهجاء إنما هي علامات لجمل الدّلالات».(٢) وقال القلقشندي موضّحا «يفرّق في الهجاء بين (المصطح الرّسمي أو السّلفي)، وهو ما اصطلح عليه الصحابة رضوان الله عليهم في كتابة المصحف عند جمع القرآن الكريم على ما كتبه زيد بن ثابت رضي الله عنه، و(المصطلح العروضي) وهو ما اصطلح عليه العروضيّون معتمدين على ما يقع في السّمع دون المعنى، وأما (المصطلح العام) وهو ما اصطلح عليه الكتّاب فاعلم أن الاصل في الكتابة مطابقة المنطوق المفهوم.(٣) وقد يزيدون في وزن الكلمة ما ليس في وزنها ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشبه له. وينقصون من الكلمة عمّا هو في وزنها استخفافاً واستغناء بما أبقي عما انتقص إن كان فيه دليل على ما يحذفون».(٤) وقال في موضع آخر «وعرّفوا الخطّ عامّة فقالوا علم تتعرّف به صور الحروف المفردة وأوضاعها وكيفيّة تركيبها خطّاً» (٥) وجاء تعريف الخطّ عند غيره أكثر انطباقاً على الإملاء كما في الشافية لابن الحاجب حيث جاء قوله «الخطّ تصوير اللفظ بحروف هجائه» (٦) وجمع آخر مصطلحات الرسم والخطّ والكتابة فقال «الرّسم ويسمّى علم الخطّ وعلم الكتابة أيضاً، هو علم يحفظ الإنسان من الخطأ في الكتابة» وقال «ولمّا كان علم رسم الحروف واجباً على كل قارىء وكاتب عملت رسالة.. »(٧) وقد عبّر القدماء عن الحروف نفسها بقولهم

---

١ ـ الجمل ٢٧٣

٢ ـ التنبيه على حدوث التصحيف ٧٣

٣ ـ هكذا في الأصل ولعل الصواب : مطابقة المنطوق المرسوم

٤ ـ صبح الأعشى : ٣/١٦٩

٥ ـ صبح الأعشى ٣/٣

٦ ـ الشافية (ط الجوائب : ٥٢) وفي نسخة «تصوير اللفظ برسم حروف هجائه بتقدير الابتداء به والوقف عليه».

٧ ـ سراج الكتبة ٢ و٣

حروف الهجاء، وحروف التهجّي، وحروف المعجم، وقال الخليل وسيبويه : حروف العربية.

وبقيت تلك المصطلحات تتردّد على أقلام الكتّاب إلى عصور متأخرة. قال الشيخ نصر الهوريني (ت ١٢٩١هـ) «اسم هذا الفن الكتابة والخطّ والهجاء . وقد يسمّى أيضاً علم الرسم».(١) وعرّفه فقال «هو علم بأصول يعرف بها تأدية الكتابة على الصحّة»(٢) أو «هو قانون تعصم مراعاته من الخطأ في الخطّ، كما تعصم مراعاة القواعد النحوية من الخطأ في اللفظ».(٣)

وشاع بين المعاصرين مصطلح (الإملاء) من بين تلك المصطلحات، وأصبح علمًا على ذلك العلم أو تلك القواعد، يستخدمونه في المؤلّفات ومناهج التعليم والكتب المدرسية وأصبح علم الخطّ عندهم علم تجويد كتابة الحروف، وإعطاء كل حرف حقّه من الحجم في حالتي إفراده وتركيبه، ومعرفة أنواع الخطوط من نسخ ورقعة وكوفي وفارسي ومشجّر وغير ذلك، كما أصبحت للكتابة عندهم دلالتها العامّة.

أمّا ما يتصل بالخطّ العربي عامّة، وكيف نشأ وتطوّر ؟ ومتى نقّط أو أعجم وشُكّل ؟ وكيف ومتى تفرّعت وتنوّعت الخطوط المعروفة. ، ففي كثير من المصادر معلومات مفيدة عنها،(٤) لكنها لا تتصل ببحثنا.

---

١ ـ المطالع النصرية ٢٣

٢ـ المطالع النصرية ٢٣

٣ ـ المطالع النصرية : ٢٤.

٤ ـ انظر : (صبح الأعشى) للقلقشندي، الجزء الثالث. و(أدب الكتّاب) للصولي و(التنبيه على حدوث التصحيف) لحمزة الأصفهاني تح. الشيخ محمد حسن آل ياسين. بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧ و(الخطّ العربي وتطوّره في العصور العباسية في العراق) لسهيلة ياسين الجبوري. بغداد ١٣٨١/ ١٩٦٢ و(دراسات عن الخط العربي) للدكتور صلاح الدين المنجد. و(الخطّ العربي، جذوره وتطوّره) لإبراهيم ضمرة. الأردن ـ الزرقاء ١٤٠٥/١٩٨٥ و(القرآن الكريم الوثيقة الأولى في الإسلام ـ مراحل التدوين). للدكتور محمد قبيسي. بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨. وانظر كتاب (المطالع النصرية) ص ٨ وما بعدها

وأما قواعد الإملاء فلم تحظ من العناية والاهتمام بما حظيت به سائر علوم العربية من لغة ونحو وصرف وبلاغة ولم تنل من وفرة المؤلّفات ما نالت تلك العلوم، ولم يخصّوها بما خصّوا به غيرها من متون وشروح وحواش وتعليقات، وإن كان منهم من خصّها برسالة، وكان منهم من ذكرها في كتاب وضعه في النحو أو اللغة.

وأرى أن كون اهتمام القدماء بعلوم العربية يفوق اهتمامهم بالإملاء يرجع أول ما يرجع إلى أن تلك العلوم كانت على صلة وثيقة بالقرآن الكريم الذي كان الباعث الأول على الاهتمام والعناية بها، فبذلت الجهود واستمرّت العناية الفائقة في اللغة، ألفاظها واشتقاقها وأبنيتها ومعانيها، والنحو وأحكامه ووجوه الخلاف فيه، والبلاغة وأسرار الإعجاز، خدمة لكتاب الله الذي كانت خدمتها خدمة له، وأما الإملاء فقد انفصل عن علوم القرآن حين اصطلح العلماء على أن كتابة القرآن ثابتة على ما جاءت عليه في المصحف الإمام، وعلى ما كتبها عليه زيد بن ثابت رضي الله عنه، لا تبدّل ولا تعدّل، ولا يقاس عليها، وهي قواعد الإملاء التي عبّر عنها القلقشندي بأنها الكتابة الرسميّة أو السّلفيّة، فلم تعد الطريقة التي يمارسها الكتّاب ذات أثر في كتابة القرآن أو قراءته.

يدلّ على ذلك أنهم عُنوا بكل ما يتصل بكتابة المصحف فأحصوا حروفه، وذكروا أين تحذف الألف مثلاً وأين تزاد، وأين تكتب الهاء هاء (تاء مربوطة) وأين تكتب تاء مبسوطة، وأين توصل اللام وأين تفصل (مال هذا الكتاب لا يُغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحْصاها) (١)

وبقيت قواعد إملائنا لمن يحتاج إليها من الكتّاب، كما تدلّ على ذلك أسماء كتبهم أو رسائلهم فيها مثل ادب الكاتب، وكتاب الكتّاب، وما يحتاج إليه الكاتب، ووصلت إلينا أحكام وقواعد مبثوثة في كتب اللغة

---

١ ـ سورة الكهف ٤٩/١٨

والنحو كتلك التي نقلت عن الفرّاء(ت ٢٠٧ هـ) والمازنى (ت ٢٤٩ وقيل ٢٣٦ هـ) حول كتابة (إذن) وكتلك التي جاءت في المقتضب للمبرّد (ت ٢٨٥ هـ)، كما وصلت إلينا أبواب في الإملاء لعلّ من أطولها وأكثرها استيعاباً ما جاء في (أدب الكاتب) لابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) فقد ضمّن كتابه أبواباً كثيرة جمعها تحت عنوان «كتاب تقويم اليد»(١) وهي أبواب في إقامة الهجاء تجاوزت عشرين باباً تحدث فيها عن قواعد كتابة ألف الوصل، والألف واللام، ودخول ألف الاستفهام على ألف الوصل وعلى (الـ) التعريف وعلى ألف القطع، وعن حذف الألف من بعض الأسماء، وعن (ما و من ولا) إذا اتصلت، وعن حروف توصل بما وبإذ، وعن الواوين إذا اجتمعتا في كلمة واحدة، وعن الثلاث يجتمعن، وعن هاء التأنيث، وما زيد في الكتابة ـ كواو عمرو ـ وعن المهموز والمنقوص والمقصور إذا بني منه فعل الأمر، وما يكتب بالياء والألف من الأسماء والأفعال، وأفرد باباً لأحكام الهمزة.

وأما (أدب الكتّاب) لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي (ت ٣٣٦) ففيه حديث عن أول من كتب بالعربية(٢) ومقال عن (الخطّ)(٣) وما قيل فيه وفي تجويده، وما قيل في النقط والشكل،(٤) وفيه فصل عنوانه «الإملاء»(٥) وقف فيه عند قولهم أمليت وأمللت، ثم عقد فصولاً لإسقاط الألف وزيادتها، وللهمز، وما يكتب بالألف وما يكتب بالياء، ولما يدغم وما يقطع وما يوصل.

وتعرّض الزجّاجي (ت ٣٣٧هـ) كذلك لقواعد الإملاء في كتابه (الجمل) وعقد فيه أبواباً في (الهجاء)(٦) تناول فيها أحكام كتابة المقصور والمنقوص والممدود، وعقد باباً لأحكام الهمزة في الخطّ.(٧)

---

١ ـ أدب الكاتب : ٢١٣

٢ ـ أدب الكتّاب : ٢٨

٣ ـ ص : ٤١

٤ ـ ص : ٥٧

٥ ـ ص : ١٣٥

٦ ـ الجمل : ٢٧٠ و ٢٧٣ و٢٧٧ و٢٧٨.

٧ ـ الجمل : ٢٧٩

وكانت لابن درستويه (ت ٣٤٧هـ) عناية بقواعد الإملاء؛ فقد ذكروا أن له كتاباً في (الهجاء) (١) وله أيضاً (شرح ما يكتب بالياء من الأسماء المقصورة والأفعال)(٢) وله (كتاب الكتّاب)(٣) وهو شبيه بما كتبه ابن قتيبة في طوله واستيعابه ولعلّه من أوائل الكتب التي حضّت بقواعد الاملاء وأفردت لها، وقد ضمّ أحد عشر باباً قسمها المؤلف فصولا جاوزت الثمانين، وكان منها باب الهمز وفيه خمسة عشر فصلا، وباب المدّ وفيه ستة فصول، وباب القصر وفيه سبعة فصول، وباب الفصل والوصل، وفيه أحد عشر فصلاً، وباب الحذف، وفيه عشرة فصول، وباب الزيادة وفيه أربعة فصول، وباب البدل، وباب النقط، وباب الشكل، وباب رسوم خطوط الكتب، وفيه حديث عن حروف المعجم وصورها وما يقع لها من اتصال وانفصال وغير ذلك وأنهى ابن درستويه كتابه بوضع جدول جامع لصور الحروف ليكون إماماً يكتفى برسومه عمّا سواه.

وكذلك وضع ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) رسالتين صغيرتين فيما يحتاج إليه الكاتب من مقصور وممدود ومهموز.(٤) ذكر في الأولى (الألفاظ المهموزة) وتحدث عن كتابة الهمزة المتطرفة.(٥) وألحق بها فصلاً عنوانه (معرفة ما يكتب بالياء والألف).(٦) وذكر في الثانية (عقود الهمز) قواعد كتابة الهمزة التي اتّبعها الكتاب، والاصول التي التزموها في كتابتها سواء كانت مبتدأة أم حشواً ـ متوسطة ـ أم طرفا.

---

١ ـ طبقات الزبيدي ٢٢٧

٢ ـ حقّقه د. عبد الحسين الفتلي، كما جاء في مقدّمة تحقيق (كتاب الكتّاب) ص ٩.

٣ ـ حققه د. ابراهيم السامرائي و د. عبد الحسين الفتلي وطبع في الكويت عام ١٣٩٧ هـ و١٩٧٧م

٤ ـ رسالتان لابن جني الألفاظ المهموزة، وعقود الهمز، تح : مازن المبارك دمشق ١٤٠٩هـ و ١٩٨٨م.

٥ ـ الألفاظ المهموزة ٤٢ ـ ٤٣.

٦ ـ رسالتان لابن جني، عقود الهمز : ٤٤ ـ ٥٠

وتناول ابن السِّيد البطَلْيوسي (ت ٥٢١ هـ) كتاب ابن قتيبة فشرحه في كتابه (الاقتضاب في شرح أدب الكُتّاب)، وكانت له فيه مع الشرح آراء وتعليقات، كما كان له فيه نقد لمواقف العلماء من بعض قواعد الإملاء التي اختلفوا حولها، ولم يخف إنكاره لذلك فقال ناقداً «وقد اضطربت آراء الكتّاب والنحويين في الهجاء، ولم يلتزموا فيه القياس».(١)

وكانت لابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) لفتة سريعة إلى قواعد الإملاء في كتابه (الشافية) حيث عقد فصلاً عنوانه (الخطّ)(٢) قال فيه «الخطّ هو تصوير اللفظ بحروف هجائه». ثم ذكر بعض القواعد المتّبعة في الإملاء

وكذلك ذكر ابن مالك في كتابه (التسهيل) وابن بابشاد في مقدّمته والسيوطي في (جمع الجوامع) جملاً من قواعد الكتابة لما لذلك أو لبعضه من صلة بعلمي النحو والصرف. كما ذكر الحريري في (درّة الغوّاص) بعض ما وهم فيه الخواصّ من قواعد الكتابة.

وفي همع الهوامع للسيوطي أن أبا حيان أثير الدين الأندلسي قال علم الخطّ، ويقال له · الهجاء، ليس من علم النحو· يعني أنه علم مستقلّ، وإنما ذكره النحويون في كتبهم لضرورة ما يحتاج إليه المبتدىء في لفظه وكَتْبه، ولأن كثيراً من الكتابة مبنيّ على أصول نحوية، ففي بيانها بيان لتلك الأصول.

ووقف القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) في الجزء الثالث من كتابه (صبح الأعشى) فتحدث عن نشأة الخطّ والكتابة عامّة، وجعل الفصل الرابع من الباب الثاني للهجاء،(٣) وذكر كثيراً من القواعد التي التزمت في الكتابة والإملاء لما لذلك من صلة وثيقة بصناعة الإنشاء التي وضع كتابه فيها.

---

١ ـ الاقتضاب : ١٢٥

٢ ـ الشافية : ط الجوائب : ٥٢

٣ ـ صبح لأعشى : ٣/١٦٨ ـ ٢٢٢

وهكذا تفاوتت عناية القدماء بقواعد الإملاء ما بين إيجاز وإسهاب، ونقص واستيعاب. وأما المتأخرون والمعاصرون فقد ظهر اهتمامهم بقواعد الإملاء في المجامع العلمية، والمؤتمرات الثقافية، والمناهج المدرسية، والمؤلّفات.

لقد عني مجمع اللغة العربية بالقاهرة مثلاً بموضوعات إملائية كثيرة، وفي محاضر جلساته وندواته ومؤتمراته ما يدلّ على أن تلك العناية استمرّت منذ عام ١٩٤٧ إلى عام ١٩٦٠ وما بعده بقليل، وأنه صدرت عنه بحوث ومقالات وتوصيات وقرارات متصلة بقواعد الإملاء، ولكن الجدير بالذكر أن تلك القرارات والتوصيات لم يكن لها حظٌ كبير في الشيوع والانتشار والنفاذ، حتى إن بعض أساتيذ العربيّة في الجامعات المصريّة استمروا في كتاباتهم على ما تعارف عليه الكتّاب، واكتفوا بالإشارة إلى توصيات المجمع في حواشي كتبهم كما فعل العلاّمة النحوي الأستاذ عبّاس حسن في كتابه (النحو الوافي)، بل إن الأستاذ عبدالسلام هارون أصدر كتابه (قواعد الإملاء)(١) بعد أكثر من ربع قرن من توصيات المجمع وقال فيه «وتزاد الألف وسطاً في كلمة (مائة) مفردة ومركبة كخمسمائة» (٢) ثم قال في موضع آخر منه «وإنما تزاد الألف في (مائة) منعاً لالتباسها بلفظ (منه) الكثير الاستعمال».(٣) وكان المجمع قد أصدر في أوائل الستينات توصية بحذف تلك الألف، وحذفها هو الصواب لأن ما قاله الأستاذ هارون إعادة لما قاله الزجاجي(٤) منذ أكثر من ألف سنة يوم كان الكتّاب لا يعجمون ويخافون التباس كلمة (مئة) بكلمة (منه) ولم يعد

---

١ ـ قواعد الإملاء للأستاذ عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٨٥

٢ ـ قواعد الإملاء : ٣٥

٣ ـ قواعد الإملاء . ٧٢

٤ ـ قال الزجاجي فيما يزاد في الكتابة «ومنه زيادتهم الألف في مائة فرقاً بينها وبين منه» الجمل ٢٧٥ وانظر صبح الأعشى ٣/١٧٥.

ذلك وارداً في هذا العصر الذي شاع فيه الإعجام بالنقط كما أن حذف تلك الألف التي تكتب ولا تلفظ يريحنا من تكرار القاعدة التي كانوا يلحّون علينا بحفظها والقائلة «ألفان لا تلفظان' ألف أنا، وألف مائة». وكان موضوع الإملاء أيضاً من الموضوعات التي تناولها المؤتمر الثقافي العربي الذي عقد في لبنان عام ١٩٤٧ وأوصى إذ ذاك بأن كل ما ينطق به يرسم، وأن مالا ينطق به لا يرسم. ولم يكن حظ هذه التوصية (الرسميّة) خيراً من حظّ التوصيات (المجمعّية).

وأما المؤلفات الحديثة في الإملاء فهي مختلفة في حجومها ومستوياتها بل في بعض الاحكام والقواعد الإملائية '. ويلفت النظر في تلك المؤلفات أمران . الأول أنه يندر جداً أن تجد فيها ذكراً لاسم مصدر أو مرجع !! فليس فيها عزو أو نسبة لأي حكم من الأحكام إلى مصدر ما، ومن أشار من أصحاب تلك المؤلفات إلى المصادر فقد اكتفى بقوله «وقد اعتمدت أمهات الكتب والمصادر العربية». أو قوله «وقد صنّفته على طريقة علماء العربية»(١) ولم نعرف لعلماء العربية منهجاً واحداً محدّداً في تأليف كتب الإملاء، ولا إجماعاً واتفاقاً على كل قواعد الإملاء

والأمر الثانى أنه لما كان لكل من المؤلفين المحدثين مصدره أو مصادره، وكانت تلك المصادر مختلفة الآراء والأحكام في بعض قضايا الإملاء ـ وكان أصحابها كما قال ابن السّيد فيهم قد اضطربت آراؤهم كتّاباً ونحويين في الهجاء ولم يلتزموا فيه القياس.(٢) فقد اختلفت القواعد والأحكام التي نقلها كل من المحدثين من مصدر حتى إننا نستطيع أن نقول إن المحدثين كانوا أصحاب منهج اصطفائي فرديّ يختار كل منهم ما يشاء ويدع ما سواه، فإذا القارىء أمام اضطراب في بعض القواعد

---

١ ـ انظر مقدمة (قواعد الإملاء) ومقدمة (معجم القواعد العربية).

٢ ـ الاقتضاب ٢ : ١٢٥

والأحكام، فإذا أراد معرفة القاعدة في كتابة كلمة (مـائة، مئـة) وجـد منهم من يوصي بحذف ألفها، ووجـد منهم من يـوصي بـزيـادتها وإذا أراد أن يتهدّى في كتبهم إلى معرفة القاعدة في كتابة مثل (رؤوس)، وجد منهم من ينصّ على كتابتها بواوين، ووجد منهم من يوصي بكتـابتهـا بـواو واحـدة (رؤس)، ووجد ثالثاً يوصي بكتابة همزتها على سطر (رءوس) ولاشك أن اختـلافهم راجـع إلى اختـلاف مصـادرهم أو إلى اختـلاف اجتهـادهم في الاختيار والاصطفاء ؛ وقد أشار صراحة إلى هذا المنهج الاصطفـائي واحـد منهم هو صاحب كتاب(١) (سراج الكتبـة) فقـال عن منهجـه في كتـابـه «وسلكت فيه المذهب الصواب ؛ وما عليه عمل الكتّاب، وتركت أقـوال الآخـرين من متقدّمين ومتأخرين» (٢) ولسنا ندري كيف ميّز المؤلف الصواب ؟ ومن هم الذين ترك أقوالهم من المتقدّمين. على أن (سراج الكتبة) من أحسن كتب الإمـلاء في عصره دقة وإيجازا مع استيعاب ولاشك أن منهج بعض القدماء مّمن كتبـوا في الهجاء كان خيراً من منهج المحدثين، فقد كان منهم من يعرض الآراء المختلفة في الحكم الواحد أو القاعدة ثم يرجّح رأياً منها أو يعلّق عليـه وممن سلك هـذا المسلك ابن قتيبة فحين تحدث عن كتابة (إذن) ذكر الآراء المختلفة في كتابتها ثم أنهى حديثه ببيان رأيه فقال «واحبّ أن تكتبها بالألف على كل حـال ـ أي من الإعمال أو الإهمال ـ لأن الوقوف عليها بالألف على كل حال» (٣) وكـذلك حين نقل اختلافهم حول كتابة (كلا وكلتا)،(٤) وحين ذكر اختلافهم في كتابـة مثـل (رؤوس) فقال «ومّما اختلفوا فيه مؤونة، وشؤون ـ جمع شـأن ـ ورؤوس، ورجل سؤول ويؤوس؛ كتبه بعضهم بواوين، وكتبه بعضهم بواوٍ واحـدة، وكلّه حسن» (٥) وحين تحدث عن ألف الاثنين فقـال «وتقـول لـلاثنين قـد قـرأا

---

١ ـ هو الأستاذ مصطفى طمّـوم، كبير مفتشي اللغة العـربيـة في عصره بمصر وشريك حفني ناصف في تأليف الكتاب النفيس (دروس قواعد اللغـة العـربيـة). تـوفي عـام ١٩٣٥م. وكتابه سراج الكتبة طبع في مصر عام ١٣١١ هـ.

٢ ـ سراج الكتبة : ٣.

٣ ـ أدب الكاتب ٢٤٨ ـ ٢٤٩ والاقتضاب ٢/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

٤ ـ أدب الكاتب : ٢٦١.   ٥ ـ أدب الكاتب ٢٦٥.

وملأ، فتكتبه بألفين لتفرّق بالألف الثانية بين فعل الواحد وفعل الاثنين، وكان الكتّاب يكتبون ذلك فيما تقدم بألف واحدة. والألفان أجود مخافة الالتباس .(١) وكذلك فعل الزجّاجي حين نقل آراءهم المختلفة فقال «ومما حذفوا منه الهمزة في الخطّ(٢) مسؤول ومشؤوم، منهم من يكتبه بواوين كما ترى. ومنهم من يكتبه بواوٍ واحدة».(٣)

ومن الجدير بالذكر أن من أجود الكتب في علم الكتابة أو الإملاء كتاب (المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطيّة) الذي وضعه الشيخ نصر الوفائي الهوريني(٤) (ت ١٢٩١ هـ - ١٨٧٤م) فجاء جامعاً مستوعباً، صادق العزو، حسن العرض.

وأوردفيما يلي مسألتين من مسائل الخلاف في الإملاء عند القدماء والمعاصرين محاولاً بيان نشأة الخلاف فيهما وسببه.

المسألة الأولى : كتابة (إذن، إذاً)

اختلف العلماء قديماً حول كتابة (إذن)، فذهبت طائفة إلى أنها تكتب بالنون (إذن)، وذهبت طائفة إلى أنها تكتب بالألف المنوّنة (إذاً)، وذهب بعضهم إلى أنها تكتب بالنون أو بالألف بحسب إعمالها أو إهمالها.

وقد نقل ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) في كتابه (أدب الكاتب)(٥) الآراء المختلفة حول كتابة (إذن) وفصّل القول في ذلك ابن السِّيد (٥٢١هـ) في

---

١ ـ أدب الكاتب : ٢٣٦.

٢ ـ يعني حذف الواو التي تكتب الهمزة فوقها وانظر مفهوم حذف الهمزة في الخطّ عند القدماء. رسالتان لابن جني ٦٥.

٣ ـ الجمل : ٢٨١.

٤ ـ عالم في اللغة والأدب، ولي قسم التصحيح في المطبعة الأميرية بمصر، اشتهر بتصحيحه وتعليقه على كثير من كتب اللغة. وله مصنَّفات. انظر ترجمته في الأعلام (نصر بن نصر)

٥ ـ أدب الكاتب : ٢٤٨ ـ ٢٤٩

كتابه (الاقتضاب) حيث ذكر قول ابن قتيبة وعلّق عليه فقال «تكتب (إذاً) بالألف ولا تكتب بالنون، لأن الوقوف عليها بالألف، وهي تشبه النون الخفيفة في مثل قوله «لنسفعاً بالناصية»(١) إذا أنت وقفت وقفت عليها بالألف، وإذا وصلت وصلت بالنون. وقال الفرّاء ينبغي لمن نصب بـ (إذن) الفعل المستقبل أن يكتبها بالنون، فإذا توسّطت الكلام فكانت لغواً كتبت بالألف.

قال ابن قتيبة أحبّ أن تكتبها بالألف على كل حال؛ لأن الوقوف عليها بالألف على كل حال.

قال المفسّر قد اختلف الناس في (إذن) كيف ينبغي أن تكتب؛ فرأى بعضهم أن تكتب بالنون على كل حال، وهو رأي أبي العباس المبرّد. ورأى قوم أن تكتب بالألف على كل حال، وهو رأي المازني. ورأى الفرّاء أن تكتب بالنون إذا كانت عاملة، وبالألف إذا كانت ملغاة. وأحسن الأقوال فيها قول المبرّد؛ لأن نون (إذن) ليست بمنزلة التنوين، ولا بمنزلة النون الخفيفة فتجرى مجراها في قلبها ألفاً، إنما هي أصل من نفس الكلمة، ولأنها إذا كتبت بالألف أشبهت (إذا) التي هي ظرف فوقع اللّبس بينهما».(٢) وكذلك نقل القلقشندي اختلافهم في كتابتها في جملة ما نقل من قواعد الإملاء في كتابه (صبح الأعشى)(٣)

ومن الجدير بالذكر أن خلافهم لم يقف عند كتابة (إذن) بل تعداه إلى اختلافهم فى النقل عن الفرّاء والمازني، فبينما ينقل ابن قتيبة وابن السّيد أن الفراء يرى أنها تكتب بالنون إذا عملت وبالألف إذا أهملت، وينقلان عن المازنى أنها تكتب بالألف على كل حال، نجد ابن هشام (ت ٧٦١) صاحب المغني ينقل ما يخالفه فيقول في مبحث (إذن) «والصحيح أن نونها تبدل

١ ـ سورة العلق ٩٦/ ١٥

٢ ـ الاقتضاب ٢/ ١٢٤ ـ ١٢٥

٣ ـ صبح الأعشى ٣/ ١٧١

ألفاً ـ أي عند الوقف عليها ـ تشبيهاً لها بتنوين المنصوب». ويضيف : «وقيل : يوقف بالنون لأنها كنون (لن وأن) روي عن المازني والمبرد. وينبني على الخلاف في الوقف عليها خلاف في كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالألف، وكذا رسمت في المصاحف، والمازنيّ والمبرّد بالنون، وعن الفرّاء إن عملت كتبت بالألف وإلاّ كتبت بالنون للفرق بينها وبين (إذا) وتبعه ابن خروف».(١)

وهكذا اختلفت الروايات وتضارب النقل، فما جاء في أدب الكاتب وفي الاقتضاب جاء عكسه في مغني اللبيب، وتناقض النصّان فيما نقلا من آراء المازني والفراء, ووصل اضطراب النقل إلى المحدَثين حتى وجدنا مؤلّفاً ينسب رأيين مختلفين إلى عالم واحد ! فقد ذكر صاحب (معجم القواعد العربية) أن بعضهم يرى أن (إذن) إن عملت كتبت بالألف وإلاّ كتبت بالنون، وعزا هذا الرأي في الحاشية إلى الفرّاء وابن خروف، ثم عاد في موضع آخر من معجمه فقال «وفصّل الفرّاء فقال . إن ألغيت كتبت بالألف لضعفها، وإن أعملت كتبت بالنون لقوّتها».! (٢)

ولاشك أن سبب هذا الاضطراب راجع إلى أن المؤلف نقل في وقتين متباعدين عن مصدرين مختلفين كاختلاف كتابي ابن قتيبة وابن هشام. ولو أشار عند كل نقل إلى مصدره لكان أولى وأسلم.

وكذلك كان شأن المؤلفين المحدثين مضطرباً، وكانت الأحكام والقواعد التي ذكروها متباينة لأنهم نقلوا عن مصادر مختلفة، ولم يشر أحد منهم إلى المصدر الذي نقل عنه ! ففي (سراج الكتبة) لمصطفى طمّوم أن (إذاً) تُكتب بالألف. وفي (جامع الدروس العربية) لمصطفى الغلاييني «أن الشائع

---

١ ـ مغني اللبيب : ٣١ (ط٦ بيروت ١٩٨٥)

٢ ـ انظر (معجم القواعد العربية) للأستاذ عبد الغني الدقر ص ٢٥ ثم انظره نفسه ص٥٥٤.

أن تكتب بالنون عاملة ومهملة وقيل تكتب بالنون عاملة، وبالألف مهملة اما عند الوقف فالصحيح أن تبدل نونها ألفاً تشبيها لها بتنوين المنصوب. كما أبدلوا نون التوكيد الخفيفة ألفا عند الوقف عليها كذلك (١) وفي كتاب (قواعد الإملاء) لعبد السلام هارون أن البصريين يكتبونها ألفا والكوفيين يكتبونها بالنون.(٢) وأنها بالنون أيضاً عند المازني والمبرد، وأما الفرّاء فهي عنده بالألف إذا عملت، وبالنون إذا أهملت».(٣)

وقد رجع ابن هشام اختلافهم في كتابتها إلى اختلافهم في الوقف عليها فقال «المسألة الثالثة في لفظها عند الوقف عليها والصحيح ان نونها تبدل ألفاً تشبيهاً لها بتنوين المنصوب وقيل يوقف بالنون لانها كنون (أن ولن)، روي عن المازني والمبرّد. وينبني على الخلاف في الوقف عليها خلاف في كتابتها؛ فالجمهور يكتبونها بالألف، وكذا رسمت في المصاحف، والمازني والمبرّد بالنون، وعن الفرّاء إن عملت كتبت بالألف وإلاّ كتبت بالنون، للفرق بينها وبين (إذا)، وتبعه ابن خروف» (٤) وأرى أن قول ابن هشام يحتمل زيادة بيان تكشف سبب اختلافهم في الوقف عليها.

لقد قال ابن هشام إن الخلاف في كتابتها راجع إلى الخلاف في الوقف عليها وإذا ذهبنا إلى ابعد من ذلك قلنا إن الخلاف في الوقف عليها راجع إلى الخلاف في نوعها وأصلها قال ابن هشام «قال الجمهور هي حرف، وقيل اسم، والاصل في (إذن أكرمك) إذا جئتني أكرمُك، ثم حذفت الجملة وعوّض التنوين عنها، واضمرت (أن) وعلى القول الأول فالصحيح أنها بسيطة لا مركبة من (إذ) و(أن)، وعلى البساطة فالصحيح أنها الناصبة، لا (أن) مضمرة بعدها»(٥) وعلى هذا فلهم في أصلها رأيان رأي

---

١ ـ جامع الدروس العربية ٢/١٧٥ ط ١٨ بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢ ـ قواعد الإملاء : ٣٣.

٣ ـ قواعد الإملاء . ٣٤.

٤ ـ مغني اللبيب : ٣١.

٥ ـ مغني اللبيب : ٣٠

يذهب إلى أن (إذن) أصلها إذا الشرطية ثم حذفت جملة الشرط بعدها وعوض عنها التنوين (إذاً)، ورأي يذهب إلى أنّ أصلها (إذ أن) ثم حذفت الهمزة تخفيفاً فأصبحت (إذن) ولعلّ هذا هو الذي دعا أصحاب الرأي الأول إلى كتابتها بالألف، وإلى الوقف عليها بالألف، ودعا أصحاب الرأي الثاني إلى كتابتها بالنون والوقف عليها بالنون؛ لأن النون فيها بحسب هذا الرأي جزء منها كنون أن ولن، وليس تنويناً. على أن هذا التقسيم لأصحاب تلك الآراء والمذاهب من اللغوين والنحويين ليس مطّرداً لان النقل عنهم في هذه المسألة خاصة مضطرب كما رأينا، ولانهم كما قال ابن السّيد اضطربت مذاهبهم في الهجاء ولم يلتزموا فيه القياس.

وكذلك كان الأمر عند المحدثين؛ فقد كتبوها بالنون وكتبوها بالألف وكتبها بعضهم عاملةً بالنون ومهملة بالألف والجمهور اليوم على كتابتها بالنون كما ذكر الشيخ الغلاييني. وكذلك هي في كتب التعليم المدرسية، وهم يكتبونها بالنون عاملة ومهملة، وهو مذهب أبي العباس المبرّد الذي روي عنه أنه قال : اشتهي ان تكوى يد من يكتب (إذن) بالألف.(١) وذلك عكس ما كان عليه الجمهور في عصر صاحب المغني الذي قال إن الجمهور يكتبونها بالألف.

وليس ما يمنع اليوم فيما ارى أن يعمّم مذهب الجمهور وأن تكتب (إذن) بالنون على كل حال تمييزاً لها من (إذا) بعد أن أهمل الضبط بالشكل، وبعد أن أصبح عسيراً على الجمهور بل الجماهير التفريق بين (إذاً) الجزائية الجوابية و(إذا) الظرفية الشرطية من خلال عمل أو من خلال معنى، والله المستعان، وهو مذهب المبرّد، خاصة، ومذهب الكوفيين عامة، وهو ما مال إليه السيوطي وأيّده في همع الهوامع.

---

١ ـ المطالع النصرية : ١٣٦

المسألة الثانية : كتابة (خمسمائة ـ خمسمئة ـ خمس مئة).

جرى الكتّاب قديمًا وحديثاً على كتابة الآحاد المضافة إلى المئة متصلة بها في الخطّ، وزادوا الألف في (مائة) فكانت صورتها على نحو (خمسمائة وسبعمائة...) وما زالوا على ذلك إلى اليوم. وكانت زيادة الألف في كلمة (مائة) زيادة في الخطّ دون النطق؛ فهي تكتب ولا تلفظ، وشاع الخطأ في العصر الحديث وكثر الناطقون بتلك الألف فارتفعت أصوات كثيرة تنادي بحذفها لأن السبب الذي دعا إلى زيادتها قد زال؛ فالقدماء إنما زادوها للتفريق في الخطّ بين (مئة) و(منه)(١) يوم لم يكن عندهم إعجام. أما اليوم فلم نعد في حاجة إليها، وصدرت توصيات من جهات لغوية متخصّصة بحذفها، وأخذ بذلك ناس فحذفوها، وخالف ناس فأثبتوها وما يزالون. وكان الأولى أن يأخذ الجميع بحذفها وأن يعمّم ذلك في كل ما نكتب، في الصحف والكتب والكتب الدراسية والتعليمية خاصة وأن نسقط ألفها التي شوّهت النطق بالمئة حين نسمعها على ألسن المتحدثين في المحافل وألسن المذيعين الذين يجهلون أن الذين زادوها في الخطّ قالوا «ألفان لا تلفظان : ألف أنا، وألف مائة».

ولفتت ظاهرة الاختلاف في كتابة كثير من الكلمات ولاسيما المهموزة أنظار الكتّاب والباحثين فقام الكثيرون يدعون إلى توحيد قواعد الإملاء، وعقدت في سبيل ذلك ندوات ومؤتمرات، وألّفت لجان وصدرت توصيات، وكتبت بحوث كثيرة تناولت قواعد الإملاء في مجلات مجامع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق وبغداد، وشارك فيها عدد من أفاضل العلماء، وكان منهم من دعا إلى التيسير، ومنهم من دعا إلى التغيير، ومنهم من قدّم ما رآه مناسباً من اقتراحات ومشروعات.

وبادرت إحدى دور النشر الجادّة في دمشق، وهي (دار الفكر)

---

١ ـ ذكر ذلك الزجّاجي في كتابه (الجمل) ص : ٢٧٥ والقلقشندي في صبح الأعشى ٣/ ١٧٥

فأصدرت في عام ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م دليلا يمكن أن يعدّ خطوة عمليّة نحو توحيد قواعد الكتابة، لأن ما تملكه دور النشر من سلطان الذيوع والانتشار أقوى مما تملكه اللجان والندوات التي يقف سلطانها عند حدود التوصيات. وقد جاء في ذلك الدليل أن الدار بدأت فعلاً بتنفيذ منهجها القائم على اعتماد أصول وقواعد موحَّدة تُخضع لها كل ما تنشره من كتب تراثية محققة وحديثة، مؤلفة ومعرَّبة، ومن كتب الأطفال والتراجم والموسوعات، وفصّلت الدار في كل ما ستتبَعه من طرق في ضبط الآيات القرآنية وتخريج الاحاديث النبوية، وفي العزو إلى المراجع والمصادر في الحواشي، وبيّنت بعض ما ستأخذ به من قواعد الإملاء.

ولاشك أن إصدار مثل هذا الدليل بادرة طيِّبة وعمل مثمر، وأن السعي إلى تعميم قواعد الإملاء بغية توحيدها مطلب محمود وسعي مشكور.

وكان من جملة ما نصّ عليه الدليل من قواعد الإملاء التي تلتزمها الدار القاعدة الآتية «المئة تكتب الهمزة على نبرة، دون زيادة ألف، وتفصل عمّا قبلها في حالة التركيب نحو خمس مئة ألف، سبع مئة ألف ضعف».(١)

ولفت نظري هذا التجديد في كتابة (خمس مئة) فكتبت إلى الدار أن الأمة جرت على كتابة الكلمتين متصلتين عدّة قرون، وأن المطبعة لم تشكُ صعوبة من وصلهما، وبيّنت أن القدماء وصلوا بين الكلمتين في الخطّ لغاية دلالية معنوية؛ فهم يكتبون (خمسمائة) للدلالة على (٥٠٠)، وأما إذا كتبوا (خمس مائة) فللدلالة على خمس ـ بضم الخاء ـ المئة أي عشرين، وكذلك سُبع مئة وتُسع مئة، فهم يدلّون على أحاد المئة بالوصل، وعلى كسور المئة

---

١ ـ دليل دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر. دمشق ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ص : ٢٣

أو أجزائها بالفصل واستشارت الدار مختصّاً باللغة العربية فأنشأ ردّاً جاء فيه :

«جريان الأمة على خلاف الأصل عدة قرون ليس حجة، إذا كانت العودة إلى الأصل ممكنة، وعدم شكوى المطابع ليس حجة.

والسبب البارز - أي في وصل الكلمتين عند القدماء - ليس حبّ التخفّف من الشكل، ولا التفريق بين خمس وخُمْس، لأن قلة قليلة تقول خُمْس مئة مكان خمس المئة، بالتعريف. وهل تعاملوا حتى في الجراح بتُسع المئة.

زد على ذلك أن ثلاث مئة وأربع مئة وست مئة.. لا تلتبس بثلث مئة وربع مئة وسدس مئة.

والسبب الأهمّ الذي دعا القدماء إلى كتابتها على ذلك النحو هو أن مميّز (٣ - ١٠) جمع، فلما جاء مفرداً خلافاً للقاعدة، عالجوا المخالفة النحوية بمخالفة إملائية، لتكون الثانية مشعرة بالأولى فالأصل السليم من أيّ مخالفة خمس مئات، فمن قال خمس مئة، فقد ارتكب مخالفة واحدة، ومن قال خمسمئة ارتكب اثنتين والتخفّف من المخالفات أولى من التخَفف من الشكل الذي تعوّدنا عليه كتعوّدهم في العقود الأولى على حروف غير منقوطة».

وأضاف الردّ «وردت (خمسمائة وسبعمائة.) بألف زائدة لأسباب زالت. وهذه الألف تؤذينا كل يوم على لسان بعض المذيعين..».

وفي هذا الردّ أمور تحتاج إلى وقفة متأنية، ومسائل تحتاج إلى مزيد من البيان والتفصيل، فللتجديد أصول لا يصحّ تجاوزها، وللاحتجاج أصول تجب مراعاتها ولا يصحّ أن نبادر إلى تغيير القديم إلاّ إذا راعينا تلك الأصول وأحطنا بوجوه الخلاف والتعليل.

أما القول بأن جريان الأمة على خلاف الأصل عدة قرون ليس حجة إذا كانت العودة إلى الأصل ممكنة ففيه نظر في عدة مـواضـع الأول أننـا حين قلنا جريان الأمة فنحن نعني جريان العلماء الثقات الذين اطلعنـا على مئات من كتبهم التي كتبوها بأيديهم أو وضعوا عليها خطوطهم ـ إشعاراً بقراءتها ـ تعليقاً وشرحاً وتصحيحاً، ولم نر واحداً منهم يفصل أحاد المئـة عنها في الخطّ حين يضيفها إليها، وقد اعتبرنا ذلك فوجدناه كما ذكرنـا في مئات النسخ الخطيّـة لكتب اللغة والنحو بدءاً من كتاب سيبـويـه. وكـذلك رأيناهما متصلتين في المطبوعات المحققـة من كتب التراث كلّه على اختـلاف علومه، لم (يصحّحها) محقّق واحد من حـذّاق المحقّقين وأهـل العلم منهم لقد رأينا كتب اللغة والنحو والمعجمات كلها تكتب على ما جرى عليـه علماء الأمة؛ إنها كذلك في كتاب سيبـويـه، وفي المقتضب للمبرد بتحقيق العـلامـة الشيخ محمد عبد الخالق عضيمـة، والمؤلف والمحقق هما من هما في علـوم العربية، وإنها كذلك في لسان العرب والقاموس المحيط وتاج العـروس وفي غيرها ممـّا لا ينتهي تعداده من كتب التراث تأليفاً وتحقيقاً، وهذا يعني أن في الأمر إجماعاً لم يشذّ عنه أحد فكيف لا يكون الإجماع حجّة !

وأما الموضـع الثـانـي فهـو الحكم بـأن ذلك كـان منهم على خـلاف الأصل، ولاشك أن الأصل المقصـود هنـا هـو الأصـل في كتـابـة الكلمات والأصل عندهم لا ينكر في بعض الأحوال وصل كلمة بأخرى، لأنهم نصّوا على أن الكلمة تكتب مفردة إلاّ ما لا يصحّ الوقف عليه فيوصل، وجعلوا في كتب الإملاء بابين؛ أحدهما لمـا يجب فيـه الفصـل، والآخـر لمـا يجب فيـه الوصل، وعدّدوا ما يجب فيه الوصل فجعلوا منـه المـركب المـزجي مثـل بعلبك وعينتاب ومعد يكرب وبابشاد. وجعلوا من الواجب الـوصـل أيضـاً الظروف المضافة إلى (إذ) مثل حينئذٍ وسـاعتئـذٍ ويـومئـذٍ. كما وصلـوا (لئلا) و(لكيلا). فالقول إن الوصل خـلاف الأصـل مغـالطـة لأن عنـدهـم أصلين أو أصلاً يشتمل على الوصل كما يشتمل على الفصل.

قال صاحب «الإملاء والترقيم في الكتابة العربية» «لكل كلمة معنى يعبرُ عنه بلفظ مخصوص، واختلاف الكلمتين في المعنى يقتضي اختلاف الكلمتين في الشكل ـ وهذا أصل ـ ، على أن من الكلمات ما لها خصائص اقتضت وصلها بغيرها في الكتابة في بعض المواضع ـ وهذا أصل ـ ، وكذلك قال صاحب «معجم القواعد العربية» «ان الاصل فصل الكلمة عن الكلمة... ويخرج عن ذلك ما كان اللفظان كشيء واحد فلا تفصل الكلمة من الكلمة».

وكان من جملة ما نصّوا على وصله في الخطّ آحاد المئة إذا ركبت معها مثل خمسمئة وسبعمئة. والقاعدة في ذلك تقول «إذا أضفتّ الآحاد ما بين ٣ ـ ١٠ إلى المئة وصلت، وإذا أضفت إليها الكسور فصلت نحو خُمس مئة وسُبع مئة وتُسع مئة المضمومة الأوائل، فيكون الوصل والفصل للتمييز بين إضافة الآحاد إلى المئة فتوصل بها، وبين إضافة الكسور إليها فتفصل منها. وقد نقل ذلك أكثر المعاصرين الذين كتبوا في قواعد الإملاء، لم يشذّ منهم احد، ولم يقترح أحد منهم التغيير لإدراكه السبب في الوصل بين الكلمتين قال صاحب سراج الكتبة في باب الكلمات التي يجب فصلها والكلمات التي يجب وصلها، إن مما يجب وصله «ما ركب مع المئة من الآحاد نحو ثلاثمئة وأربعمئة وخمسمئة، وصلوا ذلك للتخفيف، قالوا فإن لم تضف الآحاد إلى المئة بأن أضيف إليها الكسور فلا توصل نحو خمس مئة وسبع مئة وتسع مئة، المضمومة الأوائل، فيكون الوصل والفصل للتمييز بين إضافة الآحاد إلى المئة فتوصل بها، وبين إضافة الكسور إليها فتفصل منها».(١) وقال صاحب «الإملاء والترقيم في اللغة العربية» «مما لا يصحّ الوقف عليه ـ أي لا يصحّ أن يكتب مفرداً منفصلاً ـ العدد من ثلاثة إلى تسعة إذا ركّب مع المئة نحو ثلاثمائة، وتسعمائة، بخلاف ما ركب معها من الكسور مثل ربع مئة أي خمسة وعشرين، وخمس مئة أي عشرين».(٢) وكذلك قال

---

١ ـ سراج الكتبة ٠ ٦٤ ـ ٦٧.

٢ ـ ص ٨٦

الأستاذ عبدالسلام هارون في باب (الوصل والفصل) من كتابه «قواعد الاملاء».(١)

وأما الموضع الثالث فهو القول بأن العودة إلى الأصل ممكنة إذ هل كان القدماء عاجزين عن العودة إلى الأصل لو أرادوها ؟ وماذا كان يمنعهم من ذلك غير اقتناعهم بالأصل الذي جروا عليه، وهو الأصل الذي يجعل الاختلاف في تصوير الكلمات على الورق من دون إضافة الشكل ـ أي الحركات ـ إليه دليلاً على اختلاف المعاني.

وأما أن عدم شكوى المطبعة ليس حجة فإني لم أذكره أصلاً على أنه حجَة بل ذكرته لأنفي السبب الداعي إلى التغيير، فإذا لم تكن ثمّة شكوى، لا من الناحية الفنيّة في المطابع، ولا من الناحية التعليمية في المدارس' لأن صغار الطلبة لا يخطئون في كتابة تلك المركبات، واذا كانت قاعدة الوصل التي نحن بصددها من الأمور القليلة التي لم يختلف عليها عرب اليوم على اختلاف أقطارهم، فما الداعي إلى الخروج عنها وذرّ قرن خلاف جديد ؟ أنترك الكثير المختلَف عليه ونجدّد في القليل المتّفق عليه لنجعل الاختلاف شاملاً لكل شيء. ثم إنه تجديد لا يقدّم ولا يؤخّر ولا نجني منه سوى التخليّ عماً رسمه علماء السلف للتفريق بين الآحاد والكسور حين تضاف إلى المئة عن طريق الكتابة الخالية من الشكل.

ونصل إلى ابرز ما في الردّ وهو الكشف عن السبب الذي دعا القدماء إلى وصل الكلمتين في الخطّ، والذي جاء فيه أن السبب البارز ليس هو حبّ التخفّف من الشكل، ولا التفريق بين خمس وخمْس، فهم لم يتعاملوا ـ حتى في الخراج ـ بتُسع المئة. ثم إن ثلاث مئة وأربع مئة وست مئة لا تلتبس بثلث مئة وربع مئة. وفصّله بقوله «والسبب الأهم ـ الذي دعا القدماء إلى كتابتها على ذلك النحو ـ هو أن مميّز (٣ ـ ١٠) جمع، فلما جاء

---

١ ـ ص. ٥٤ ـ ٥٦

مفرداً خلافاً للقاعدة، خالفوا المخالفة النحوية بمخالفة إملائية لتكون الثانية مشعرة بالأولى. فالأصل السليم من أي مخالفة: خمس مئات. فمن قال: خمس مئة فقد ارتكب مخالفة واحدة، ومن قال: خمسمئة، ارتكب اثنتين. والتخفّف من المخالفات أولى من التخفّف من الشكل الذي تعوّدنا عليه كتعوّدهم في العقود الأولى على حروف غير منقوطة».

أما القول بأنهم لم يتعاملوا بتسع المئة حتى في الخراج. فهل عدم تعاملهم بتلك الكسور يعني أن نلغي نحن اليوم صورتها من الوجود بعد أن أوجدوها!! ثم كيف يصحّ أن نقيس عصرنا اليوم وهو عصر الذرّة والجزئيات والحاسوب إلى عصر أبي يوسف وحساب الخراج!! أفإذا لم يستعملوا تلك الأجزاء الكسرية قلنا إننا لسنا في حاجة إلى صورة خطّيّة دقيقة تعبّر عنها بلا لبس مع أن علماء ذلك العصر كانوا أذكياء فوضعوا القاعدة التي تكفل التعبير عن ذلك لعصرهم ولما بعده. وأما (المحدثون) عندما فيعمدون إلى طمس معالم التفريق الدقيق فإذا احتاجت أجيالنا في المستقبل إلى الدقة في التعبير وأرادوا التخفف من الشكل وقعوا في اللبس وضاعوا بين خمسمئة (٥٠٠) وخمس مئة (٢٠)، وحملوا قواعد الإملاء تبعة القصور.

وأما القول بأن ثلاث مئة لا تلتبس بثلث المئة فقول غير صحيح، لأن القدماء حذفوا ألف الثلاثة مع المئة فكتبوها (ثلثمائة وثلثمئة). كذلك وجدت في كتبهم المخطوطة بل لقد كثر ذلك منهم حتى جعلته بعض كتب الإملاء في قواعدها: قال في (سراج الكتبة): «يجوز حذف الألف من ثلاث إذا ركبت مع المئة نحو ثلثمائة، لأنها في هذه الصورة لا تلتبس بثلث المئة. وإذا كان (سراج الكتبة) كتاباً حديثاً فإن من هو أقدم منه يؤكد ما رواه فلقد قال القلقشندي إن القدماء حذفوا الألف في (ثلاث) في جميع حالاتها.(١) بل إن ابن درستويه المتوفى سنة ٣٤٧هـ يقول «فأما (ثلثة) فحذف منها الألف مفردة ومضافة.

---

١ ـ صبح الأعشى ٣/١٨٤

وكذلك (ثلثون) لأن في لفظها علامة تأنيث وجمع، وإنما حذفوا ذلك لكثرة استعمال العدد وكراهية اجتماع ما أشبه المثلين مع أن معناه معروف».(١)

فكيف يقال إذن إن ثلاث مئة لا تلتبس مع ثلث مئة إلّا إذا كنا نحكم بالظنّ دون التثبت مما كانوا يكتبونه فعلاً ؟ بل ليس ذلك مقصوراً على حذف الألف من ثلاث فلقد قال الشيخ نصر الهوريني صاحب التحقيقات اللغوية «وأما المركّبات العددية فهي وإن عدّوها من المركب المزجي في بعض أبواب لكن لا يوصل منها إلّا ما ركّب مع مائة بأن قيل ثلثمائة وستمائة وغيرها من الآحاد المضافة إلى مائة، وإن قصر في الدرّة(٢) الوصل على ثلاث وست، قال لأنهم لما حذفوا الألف من (ثلاث) جبروها بالوصل، وكذلك (الست)فيها نقص؛ إذ أصلها (سدس). وغير الحريري يجعل الوصل عاماً فيما بعد الثلاث إلى التسع.

ويقول الفقير (٣) لعل ذلك للتخفيف وللتمييز بين إضافة الآحاد إلى المائة فتوصل بها، وبين إضافة الكسور إليها فتفصل عنها. مثلا : خمسمائة وسبعمائة وثمنمائة، المفتوحة الأوائل توصل، بخلاف المضمومة الأوائل من خمس مائة وسبع مائة وثمن مائة، وإن كانت نادرة الاستعمال».(٤)

ونصل الآن إلى مناقشة السبب الذي ادّعى الزميل الباحث أنه كان وراء تلك (المخالفة الإملائية) في الوصل بين المئة وآحادها في الكتابة وهو قوله «إن في إضافة الآحاد من (٣ ـ ١٠) إلى (المئة) مخالفة نحوية؛ لأنها

---

١ ـ كتاب الكتّاب : ٧٤. وكذلك حذفها العلأمة الشيخ احمد رضا في معجمه (متن اللغة) حيث قال «تقول : ثلثمئة، وعلى القياس : ثلاث مئين والأول أكثر على شذوذه»

٢ ـ يعني الحريري في درّة الغوّاص.

٣ ـ يعني الهوريني نفسه.

٤ ـ المطالع النصرية . ٤٨ و٤٩، وهكذا كتب الهوريني أيضا ثلثمئة وثمنمئة دون ألف.

إضافة إلى المفرد، وأنهم أرادوا نصب راية الفضيحة على تلك المخالفة فخلّدوها بمخالفة تصويرية مكتوبة تشعر بها فكانت المخالفة الإملائية ' «فمن قال خمس مئة، ارتكب مخالفة واحدة، ومن قال خمسمئة، ارتكب اثنتين».

لعل قول الزميل الكريم إن في قولهم ثلاثمئة وخمسمئة مخالفة نحوية، هو أهمّ ما جاء في ردّه، وما علينا إلاّ أن نناقش هذا الحكم. فإذا ثبت عندنا انتقلنا إلى تعليل فرارهم من تلك المخالفة النحوية إلى المخالفة الإملائية إشعاراً منهم بالمخالفة الأولى، وإذا لم يثبت ذلك كان ما بني عليه باطلاً، وكنّا في غنى عن مناقشته فهل في قولهم ثلاثمائة أو خمسمائة مخالفة نحوية ؟؟

من المعروف أن النحويين بنوا أحكامهم على اللغة التي وصلت إليهم وسمعوها وعرفوا أن العرب تكلّمت بها، ولم يكن من شأنهم أن يغيرّوا لغة موجودة مسموعة، بل كانوا إذا تعارضت لغتان بنوا على الأشيع قاعدتهم وعدّوا الأقل سماعياً يحفظ ولا يقاس عليه. فماذا يقول اللغويون والنحويون في ثلاثمئة وأشباهها ؟

قال سيبويه «وأما ثلثمائة (كذا من دون الف في ثلاث) إلى تسعمائة فكان ينبغي أن يكون مئين أو مئات، ولكنهم شبّهوه بعشرين وأحد عشر، حيث جعلوا ما يبيّن فيه العدد واحداً لأنه اسم لعدد، كما أن عشرين اسم لعدد وليس بمستنكر في كلامهم أن يكون اللفظ واحداً والمعنى جمع».(١) وقال المبرّد «فأما قولهم ثلثمائة (من دون ألف أيضاً) وأربعمائة، واختيارهم إيّاه على مئين ومئات فإنما ذلك قياس على ما مضى، لأن الماضي من العدد هو الأصل وما بعده فرع - فقياس هذا قياس قولك (عشرون درهماً، وأحد وعشرون درهماً) إلى قولك (تسعة وعشرون

---

١ - الكتاب : ١/١٠٧ ط بولاق، و٢٠٩ ط هارون.

درهماً) فالدرهم مفرد لأنك إذا قلت ثلاثون وما بعدها إلى تسعين ثم جاوزته صرت إلى عقد ليس لفظه من لفظ ما قبله.

فكذلك تقول ثلثمائة وأربعمائة لأنك إذا جاوزت تسعمائة صرت إلى عقد ليس لفظه من لفظ ما قبله، فكذلك تقول ثلثمائة وأربعمائة لأنك إذا جاوزت تسعمائة صرت إلى عقد يخالف لفظه لفظ ما قبله وهو قولك ألف، ثم تقول ثلاثة آلاف لأن العدد الذي بعده غير خارج منه».(١)

وقال ابن الأنباري «فإن قيل فلم قالوا ثلاثمائة، ولم يقولوا ثلاث مئين؟ قيل كان القياس أن يقال ثلاث مئين، إلاّ أنهم اكتفوا بلفظ المائة لأنها تدلّ على الجمع، وهم يكتفون بلفظ الواحد عن الجمع قال الله تعالى ﴿ثم نخرجكم طفلا﴾(٢) أي أطفالاً».(٣)

وقال ابن منظور في لسان العرب «وقالوا ثلثمائة فأضافوا أدنى العدد إلى الواحد لدلالته على الجمع وقد يقال ثلاث مئات وثلاث مئين، والإفراد أكثر على شذوذه. قال سيبويه يقال ثلثمائة وكان حقه أن يقولوا مئين ومئات.... ولكنهم شبّهوه بأحد عشر وثلاثة عشر».(٤)

وقال الزَّبيدي في تاج العروس «وقالوا ثلاثمائة، اضافوا أدنى العدد إلى الواحد لدلالته على الجمع، كقوله (في حلقكم عظم وقد شجينا)(٥). وهو شاذ»، ثم نقل قول سيبويه، ونقل عن ابن سيده أن الإفراد أكثر على ألسن العرب، فقولهم ثلاثمائة أشيع وأشهر عندهم من ثلاث مئات».(٦)

---

١ ـ المقتضب : ٢/١٦٩.

٢ ـ سورة الحج. الآية : ٥

٣ ـ أسرار العربية ٢٢٣

٤ ـ لسان العرب (مأى)

٥ ـ هو للمسيَّب بن زيد مناة، وقبله : «لا تنكروا القتل وقد سُبينا» قال ابن منظور: أراد في حلوقكم (اللسان : شجا).

٦ ـ تاج العروس (مأى)

فإذا كان اللغويـون يثبتـون إضـافـة الآحـاد من ٣ ـ ١٠ إلى المئـة، وينصّون على أنها الأكثر في كلام العرب، وإذا كان النحـويـون لا يعـدّون ذلك مستنكراً بل يكشفون وجه العلّة فيه، فكيف يجوز أن نعدّ ذلك مخالفة نحوية؟ وعلى أي أساس نقول إن الأصل السليم هو خمس مئات؟ أليس الأصل السليم هو الأصل الموافق لكلام العرب؟ أم أننا نضع الحكم مسبقاً ثم نقيس عليه كلام العرب؟ وإذا كان ذلك قياساً فالقياس أصلاً يبنى على الأكثر والأشيع، والسماع إذا ثبت وكثر قدّم على القيـاس. قـال ابن جني «إذا أدّاك القياس إلى شيء ثم سمعت العرب قد نطقت فيـه بشيء آخـر على قياس غيره فدع ما كنت عليه. وهذا يشبهه شيء من أصـول الفقه هو نقض الاجتهاد إذا بان النصّ بخلافه».(١) وأي شيء أثبت من لغة أجمعت عليهـا كتب اللغة وأثبتها أصحاب المعجمات وحكموا بأنها الأكثـر؟ بـل إن هـذه اللغة التي يحكم الزميل بمخالفتها لقواعد النحـو التي يعـرفهـا جـاءت في كتاب الله، وجاءت في الحديث النبـوي، وجـاءت في الشعـر العـربي الـذي يحتجّ به :

ففي كتاب الله جاء قوله تعـالى ﴿ولبثُوا في كهفهم ثلث مائةٍ سنين وازْدَادُوا تِسْعاً﴾.(٢)

وفي حديث رسول الله ﷺ جاء قـولـه : «ليس فيما دون خمس ذَود صدقة» والحديث مرويّ عن أبي سعيد الخدريّ، وهـو في الصـحيحين(٣) وفي غيرهما من كتب الصحاح (٤) وقال النووي في شرحه لصحيح مسلم

---

١ ـ الاقتراح للسيوطي . ٨٦

٢ ـ سورة الكهف ١٨ . ٢٥

٣ ـ فتح الباري (كتاب الزكاة) ٣/٣٧٨ (ط دار الريان) وصحيح مسلم ٢/٦٧٤ تح محمد فؤاد عبد الباقي

٤ ـ الموطـا ٢/١٣٢ (تـح النـدوي) والترمـذي ٣/١٢٠ ومسنـد احمد ٣/٩ (ط المكتب الاسلامي)

«الرواية المشهورة خمس ذود، بإضافة خمس إلى ذود ـ والذَّود من الإبل ما بين الثلاث إلى العشر، وهي مؤنثة، ولا واحد لها من لفظها، وجمعها أذواد ـ قال وأنكر ابن قتيبة أن يقال خمس ذود كما لا يقال خمس ثوب، وغلّطه العلماء، بل هذا اللفظ شائع في الحديث الصحيح، مسموع عن العرب في كتب اللغة، وليس هو جمعاً بخلاف الأثواب. قال أبو حاتم السجستاني تركوا القياس في الجمع فقالوا خمس ذود لخمس من الإبل، وثلاث ذود، لثلاث من الإبل، وأربع ذود وعشر ذود، على غير قياس، كما قالوا ثلاثمائة وأربعمائة، والقياس مئين ومئات ولا يكادون يقولونه» (١)

وقال الحطيئة

ونحن ثلاثةٌ وثلاث ذَوْدٍ لقد جار الزمان على عيالي

والبيت في ديوان الشاعر(٢) وفي تاج العروس(٣) وفي الشعر والشعراء(٤) لابن قتيبة وفي خزانة البغدادي(٥) نقلاً عن أمالي الزجاجي. والروايات مختلفة في بعض هذه المصادر ولكن قوله «ثلاث ذود» هو هو في كل الروايات. وهكذا ثبتت إضافة الآحاد من ٣ ـ ١٠ إلى المفرد الدالّ على الجمع ثبوتاً قطعياً في القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر الذي يحتجّ به، فالحطيئة مات قبل عام ٥٠ من الهجرة وعلى هذا فالحكم الذي أطلقه الزميل بأن من قال ثلاثمئة أو خمسمئة ارتكب مخالفة نحوية لا يعدو كونه ظناً لا دليل عليه، ومن الأصول المعروفة عند العلماء أن ما ثبت بالنصّ لا يحتاج إلى إثباته بالعلّة، لأن النصّ قطعيّ والعلّة مظنونة، وأيّ

---

١ ـ صحيح مسلم بشرح النووي : ٧/ ٥٠ (ط٣ دار إحياء التراث العربي ببيروت)

٢ ـ ديوان الحطيئة. تح نعمان طه ص٣٣٣ (ط١ سنة ١٤٠٧هـ القاهرة)

٣ ـ تاج العروس : (ذود)

٤ ـ الشعر والشعراء . ٩٦

٥ ـ خزانة الأدب : ٣/ ٣٠١

نصّ أثبت من نصّ القرآن الكريم. زد على ذلك أن تلك الإضافة إلى (المئة) كثرت في كلام العرب، ووردت كما رأينا في الحديث النبوي وفي الشعر، وقال اللغويون إنها الأكثر في كلامهم وإنهم لا يكادون يقولون ثلاث مئات أو خمس مئات.. بل إن بعضهم عدّ قول الفرزدق :

ثلاث مئين للملوك وفى بها   ردائي وجلّت عن وجوه الأهاتم

شاذاً في الضرورة(١) " والشذوذ هنا في الاستعمال، وليس شذوذاً في القياس، وأما الإضافة إلى المئة فهو شذوذ عن القياس، وهو من نوع السّماع المحكوم له بأنه أقوى من القياس، وبأن القياس إذا أدّاك إلى غيره تركت القياس وأخذت بما سمعت كما قال ابن جنّي، وفي مثل هذا السّماع المحكوم له بالثبوت والكثرة قال السيوطي «إذا تعارض قوة القياس وكثرة السماع قدّم ما كثر استعماله، ولذلك قدّمت اللغة الحجازية على التميمية لان الأولى أكثر استعمالاً، ولذا نزل بها القرآن وإن كانت التميمية أقوى قياساً». (٢) وقال «وأما القرآن فكلّ ما ورد أنه قرىء به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء كان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً».

وقال ابن الانباري «وفيما ثبت بالقرآن والسنّة وكلام العرب دليل قطعيّ من أدلّة النحو يفيد العلم».(٣) وقال «واللغة تثبت بالنقل لا بالعقل، ومن استدلّ على اللغة بالعقل لم يكن عنده فرق بين اللغة والنحو؛ لان النحو هو الذي يثبت بالعقل، ولم يكن عنده فرق بين المقيس والمنقول، وذلك مخالف للمعقول» (٤) وقال «إن الاستدلال بالقياس في مقابلة النصّ عن العرب لا يجوز».(٥)

---

١ ـ معجم القواعد العربية : ٢٩٢

٢ ـ الاقتراح في أصول النحو ٧٩

٣ ـ لمع الأدلّة . ٨٣   ٤ ـ لمع الأدلة : ١٠٠

٥ ـ الإغراب في جدل الإعراب : ٥٤

ولقد كان حسبنا بعدما أثبتنا صحة إضافة الآحاد من٣ ـ ١٠ إلى المفرد لفظاً الدالّ على الجمع معنىً بالدليل القطعيّ من جهة اللغة أن نقف، ولكنا نرى أنه ثابت من جهة النحو أيضاً. ذلك أن النحاة وقفوا عند إضافة الآحاد إلى (المئة) وتحدّثوا عنها في ضوء أصولهم وقواعد احتجاجهم، ولم يحكموا بأنها مخالَفة مخالِفة للأصل السليم ' بل علّلوها وكشفوا وجه جوازها، وقد مرّ بنا منذ قليل ما قاله فيها سيبويه والمبرّد وابن الأنباري.

لقد قال الزميل الكريم في ردّه «إن السبب الأهم الذي دعا القدماء الى كتابة (خمسمائة) هو أن مميّز (٣ ـ ١٠) جمع، فلمّا جاء مفرداً خلافاً للقاعدة، عالجوا المخالفة النحوية بمخالفة إملائية لتكون الثانية مشعرة بالأولى» وأرى أن كلمة (جمع) في قوله تحتاج منّا إلى مزيد من البيان: فالجمع في اللغة ما تألّف من متفرّق، ثم قد يكون لفظه جمعاً كرجال، وقد يكون لفظه مفرداً ولكنه يدلّ على جمع فيصح أن يعامل معاملته، وذلك مثل قوم ونفر ورهط،(١) لذلك جاء الفعل معها مسنداً إلى ضمير الجمع، قال تعالى : ﴿قُلْ أوحىَ إلـيَّ أنّه استمع نفرٌ من الِجنّ (فقالُوا إنّا سَمِعْنا) قرآناً عجباً..﴾(٢) وقال. ﴿وإذْ صَرَفنا إليكَ نفراً من الجنّ (يستمعون) القرآن﴾(٣). فلما كانت هذه الالفاظ دالة على الجمع جازت إضافة الآحاد إليها مع أنها مفردة لفظاً. قال تعالى ﴿وكانَ في المَدِيْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفسِدُون في الأرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ.»(٤) أفنقول إن في (تسعة رهط) مخالفة نحوية ؟!

---

١ ـ النَّفَر : الناس كلّهم. وما دون العشرة من الرجال. والرَّهط : من ثلاثة إلى عشرة أو ما دونها. قال أبو العباس : النفر والرهط والقوم هؤلاء معناها الجمع، لا واحد لها من لفظها. انظر القاموس المحيط (نفر)

٢ ـ الجن ٧٢/١

٣ ـ الأحقاف ٤٦/٢٩

٤ ـ النمل ٢٧/٤٨

إن ما يدلّ على الجمع يغني عن الجمع ولو كان لفظه مفردا كالنفر والرهط، وكذلك (المئة) لانها تدلّ على جمع. وجمع كثير ايضا. لا يدل على كثرته نفر ولا رهط لذلك كان جائزا أن نقول ثلاثة رهط، وثلاثة نفر، وثلاثمئة وهي لغة عربية فصيحة بل قرآنية قال الأستاذ عباس حسن «ليس من اللازم أن يكون تمييز الأعداد من ٣ ـ ١٠ جمعا حقيقيا. وانما اللازم أن يكون دالا على معنى الجمع» (١) والمئة دالّة على معنى الجمع

وأخيرا فإذا بطل أن تكون في تلك الإضافة مخالفة نحوية كما ادّعى الزميل الكريم فقد بطل زعمه بأنهم فرّوا منها إلى مخالفة املائية تشعر بها، كما بطل قوله «ان الأصل السليم من أي مخالفة هو حمس مئات، فمن قال خمس مئة، ارتكب مخالفة واحدة، ومن قال خمسمئة، ارتكب اثنتين» وظهر أن الأصل السليم ليس أمرا نظريا نفترضه ثم نقيس كلام العرب عليه، بل هو كلام العرب نفسه، وكلام الله تعالى أفصح كلام، وليس لأحد بعد ان رأى تلك الإضافة في كتاب الله أن يقول إن من قالها ارتكب مخالفة واستغفر الله ومن فعل ذلك فقد خرج عن المنهج السليم وأما ما أضافه الزميل في آخر ردّه من وجوب حذف الألف في (مائة) وتأديه بنطقها على ألسن بعض المذيعين فرأي مقبول ومحمود، ولكنه ليس موضع الخلاف بيننا. وقد علّمنا سلفنا أن من أصول المناظرات تحرير موضع النزاع، وموضع النزاع بيننا هو الوصل والفصل في خمسمئة وخمس مئة وأما كتابة المئة بالألف فخارجة عن موضع الخلاف. ونحن معه في ضرورة حذفها؛ لأن القدماء حين حكموا باثباتها أو بزيادتها قرنوا حكمهم بالعلة الداعية إليه كما رأينا.(٢) وقد زالت اليوم تلك العلّة فلم يعد مسوّغ لبقاء ذلك الحكم، وخاصة بعد أن تعدت زيادته الكتابة إلى النطق فشوّهته وأفسدته وليست الدعوة إلى حذف الألف من (مائة) جديدة،

---

١ ـ انظر النحو الوافي ٤/٤٩١ و٥٠٦

٢ ـ انظر ما سبق في ص ٨ و١٦

فلقد قال بذلك أبو حيان الأندلسي في أحد قوليه إذ دعا إلى أن تكتب الكلمة بألف مهموزة (مأة) أو بياء دون ألف (مئة).(١) ودعا مجمع اللغة العربية في القاهرة إلى حذف الألف من (مائة) منذ ثلاثين سنة، وظلّت مع ذلك في معظم الكتابات، بل لقد صدر كتاب (قواعد الإملاء) للأستاذ هارون بعد ربع قرن من توصية المجمع وفيه نصّ على إثباتها وزيادتها ' والحذف أولى لزوال علة الزيادة، ولأن الأصل في الإملاء أن يطابق المكتوب المنطوق ما أمكن. والعربية من أكثر اللغات مطابقة بين اللفظ ورسمه. ولو أردنا حصر ما يكتب في العربية ولا يلفظ (كواو عمرو) وما يلفظ ولا يكتب (كالف هذا) لوجدناه قليلاً جدًا بالقياس إلى غيرها من اللغات.

وبعد، فالأمل في هذا البحث أن يكون :

١ ـ دعوة للباحثين والدارسين وطلاب الدراسات العليا إلى الاهتمام بعلم الإملاء، والتصدّي لتاريخه، ومعرفة الذين وضعوا أحكامه وقواعده· لأن الذين كتبوا عن (الكتابة) إنما كتبوا عن الخطّ ونشأته وتاريخه وتطوّره... وكتبوا عن كتابة المصحف وتدوينه وما يتصل به. وعن التدوين وعصره، وأما الأحكام والقواعد التي تحكم كتابة الكتّاب فمازالت في حاجة إلى من يتصدّى للبحث المعمّق والموثّق فيها.

٢ ـ ودعوة لمن يتصدّى للتأليف في الإملاء إلى ألاّ يترك مؤلّفه غفلاً خالياً من ذكر المصادر، لئلا يفقد الكتاب صفة (العلم)، ويفقد المؤلف ثقة القارىء. وألاّ يخلط في كتابه بين حكم مُجمع عليه ينقله، وبين رأي اختاره هو أو ارتآه وجاء يقترحه.

٣ ـ ودعوة للراغبين في التجديد إلى أن يكون تجديدهم في مناقشة ما اختُلف عليه رجاء توحيده، وليس فيما أجمعوا عليه· لئلاً نزيد الخلاف خلافاً والفرقة اتساعا.

---

١ ـ نقل ذلك القلقشندي في صبح الأعشى : ١٧٦/٣

٤ ـ ودعوة مقرونة بالمناقشة إل كتابة (إذن) و(خمسمئة) وأشباهها، بالصورة التي أثبتناها بها، مع ملاحظة أن كتابة القرآن الكريم ثابتة لا نمسّها ولا نقيس عليها.

المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أدب الكاتب لابن قتيبة، تح : د. محمد الدالي، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.

٣ ـ أدب الكتّاب للصولي، تح : محمد بهجة الأثري، القاهرة ١٣٤١هـ.

٤ ـ أسرار العربية لابن الانباري، تح : محمد بهجة البيطار، دمشق ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م

٥ ـ الإغراب في جدل الإعراب = (رسالتان لابن الانباري).

٦ ـ الاقتراح في أصول النحو للسيوطي، مصوّرة دار المعارف ـ حلب.

٧ ـ الاقتصاب في شرح ادب الكتّاب للبطليوسي، تح مصطفى السقا وزميله، القاهرة، ١٩٨١.

٨ ـ الألفاظ المهموزة = (رسالتان لابن جني).

٩ ـ الإملاء والترقيم في اللغة العربية، عبد العليم إبراهيم، القاهرة.

١٠ ـ تاج العروس للزُّبيدي.

١١ ـ التنبيه على حدوث التصحيف للأصفهاني، تح : محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

١٢ ـ جامع الدروس العربيّة للغلاييني. ط١٨ بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٣ ـ الجمل للزجّاجي. تح : د. علي توفيق الحمد. ط٤ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٤ ـ رسالتان لابن الأنباري. تح : سعيد الأفغاني. الجامعة السورية ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.

١٥ ـ رسالتان لابن جنّي. تح : د. مازن المبارك. دمشق وبيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٦ ـ سراج الكتبة. مصطفى طمّوم. بولاق ١٣١١هـ.

١٧ ـ الشافية لابن الحاجب. الجوائب. القسطنطينيّة ١٣٠٢هـ.

١٨ ـ شرح المفصّل لابن يعيش. عالم الكتب. بيروت.

١٩ ـ صبح الاعشى للقلقشندي. مصوّرة وزارة الثقافة والإرشاد.

٢٠ ـ صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي. بيروت.

٢١ ـ صحيح مسلم بشرح النووي. ط٣. بيروت.

٢٢ ـ عقود الهمز لابن جنّي = (رسالتان لابن جني)

٢٣ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر تح عبد الباقي والخطيب. القاهرة.

٢٤ ـ القاموس المحيط للفيروز أبادي.

٢٥ ـ قواعد الإملاء. عبد السلام محمد هارون. القاهرة ـ ١٩٨٥.

٢٦ ـ الكتاب لسيبويه. تح : عبدالسلام محمد هارون. ط٣ القاهرة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٧ ـ كتاب الكتّاب لابن درستويه. تح : د. إبراهيم السامرائي و د. عبد الحسين الفتلي. الكويت ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٢٨ ـ لسان العرب لابن منظور.

٢٩ ـ لمع الأدلّة لابن الانباري = (رسالتان لابن الانباري).

٣٠ ـ مختار الصحاح للرّازي.

٣١ ـ مسند الإمام أحمد. ط المكتب الإسلامي. بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٣٢ ـ المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية. نصر الوفائي الهوريني ط٢ بولاق ١٣٠٢هـ.

٣٣ ـ معجم القواعد العربية. عبد الغني الدقر. دمشق ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٣٤ ـ مغني اللبيب لابن هشام. تح : د. مازن المبارك وعلي حمد الله، ط٦ بيروت ١٩٨٥.

٣٥ ـ المقتضب للمبرد. تح : محمد عبدالخالق عضيمة. عالم الكتب. بيروت.

٣٦ ـ موطأ مالك برواية الشيباني شرح اللكنوي تح الندوي دمشق ١٤١٢هـ/١٩٩٢م

٣٧ ـ النحو الوافي عبّاس حسن دار المعارف بمصر

تعريب العلوم الطبية
في العصر الحديث

أ. د. عدنان تكريتي*

حينما انتهى أمر الحكم في مصر إلى محمد علي عام ١٨٠٥ أنشأ، فيما أنشأ من مرافق، جيشاً دعت الحاجة إلى وجود أطباء وجراحين يعملون فيه وقد اعتمد في بادىء الأمر على طائفة من أدعياء الطب كان معظمهم أفاقين من طليان ويونان. واستقدم بعدئذ عدداً من الأطباء والصيدلانيين الاجانب من بينهم الطبيب الفرنسي كلوت الذي أشار بإقامة مستشفى عسكري في أبي زعبل، ثم اقترح بناء مدرسة للطب بجانبه لتسهل على الطلاب الدراسة العملية إضافة الى الدراسة النظرية وتم افتتاح المدرسة سنة ١٢٤٢هـ (١٨٢٦ ـ ١٨٢٧م) وعقدت النية على أن يجري التعليم فيها باللغة العربية، وألا ينحصر الانتساب إليها في الجند فحسب، بل أن يكون عاماً لهم ولغيرهم. وهكذا أعيد فتح الأبواب أمام العربية لتتبوأ المكانة اللائقة بها بعد أن ابتعدت عن العلوم الحديثة زمناً طويلاً واستعان كلوت الذي عينه محمد علي ناظراً على المدرسة بمجموعة من الاطباء الفرنسيين، وتولى هو إدارتها وتعليم الجراحة فيها. وسار في عمله قدماً. ولم تمض أكثر من عشر سنوات حتى تخرج منها ٤٢٠ طبيباً وصيدلانياً أتموا دراستهم بالعربية وظلت مدرسة الطب هذه وحيدة في الوطن العربي زهاء أربعين عاماً، أي إلى أن أنشئت الكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية اليوم) في بيروت، وهي التي سيأتي الكلام عنها بعد قليل.

---

* استاذ في كلية الطب بجامعة دمشق.

ولقد اعترضت كلوت في البدء عقبات كثيرة في أثناء تحقيق هدفه التعليمي، وكانت اللغة من أشدها صعوبة. ويحسن هنا أن نُذكر بالسبل التي تم اتباعها لتذليل هذه العقبة عسى أن يستفيد منها من يرى في العربية عثرة في طريق التعليم الطبي. لقد تألفت هيئة التدريس حين إرساء دعائم المدرسة من أفراد جلُهم فرنسيون وقليلهم إيطاليون. وكانوا جميعاً لا يعرفون إلا الفرنسية أو الإيطالية أما الطلاب، ومعظمُهم من نجباء الأزهريين، فلم يكونوا يحسنون غير العربية وكان محمد علي على عجلة من أمره، فلم يصبر حتى ينقل المترجمون المؤلفات اللازمة للتدريس إلى اللغة العربية. ولذا وضع كلوت خطةً لسد هذه الثغرة تجلَتْ في أن يأتي الأستاذ إلى الصف ومعه أحد المترجمين، علماً أن أولئك المترجمين لم يكونوا في البدء على علم ومعرفة بالمواد التي يترجمونها. ويشرح الأستاذ الدرس، وينقله المترجم إلى العربية، ويكتب الطلاب ما يمليه المترجم عليهم وإذا أشكل عليهم فهمُ فقرة أو فكرة استوضحوها من الأستاذ بوساطة المترجم.

ومن البدهي أن تحف بهذه الطريقة عيوب، وأن يُوجّه إليها نقد لاذع. وقد حدث أن كتبت جريدة «إزمير» في أحد أعدادها عام ١٨٨٣ نقداً مراً لطريقة التدريس عن طريق المترجمين.(١) ولم تخْف هذه العيوب وما يشوب أسلوب التعليم من ضعف على أسرة التدريس نفسها، فلجأت إلى وسائل مختلفة لمعالجتها' منها البدء بتكليف جماعة المترجمين في المدرسة بنقل الكتب إلى العربية، ومنها تعيين زمرة من المحررين والمصححين من شيوخ الأزهر اللامعين لتصحيح لغة الكتب بعد ترجمتها، وتقويم أسلوبها والمساعدة في إيجاد المصطلحات بالعربية. وكا أول كتاب طبي تُرجم في هذه المدرسة وطُبع في مطبعتها كتاب «القول الصريح في علم التشريح»، من تأليف بايل Bayle وقد ترجمه عنحوري وراجع

---

(١) انظر جمال الدين الشيال تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي

لغته محمد عمران الهواري وأحمد الرشيدي، وطُبع سنة ١٢٤٨هـ ـ (١٨٣٢ ـ ١٨٣٣م).(١)

ولابد من الإشارة هنا إلى أن أوائل المترجمين كانوا من السوريين الذين أتقنوا الفرنسية أو الإيطالية من غير أن تكون لهم صلة بالعلوم الطبية. ومن أشهر هؤلاء زاخور وعنحوري وفيدال وسكاكيني. وقد ألحق كلوت فيما بعد بعضاً من المترجمين بالمدرسة كي يتلقوا العلوم الطبية، كما حث الطلاب أنفسهم على تعلم الفرنسية.

وبعد مضي خمس سنوات على إنشاء المدرسة ـ أي بعد تخرُّج الدفعة الأولى ـ تم اختيار اثني عشر طالباً وإرسالهم في بعثة إلى فرنسا للتخصص في شُعب الطب وفروعه.(٢) وسيكون لأفراد هذه البعثة، ولمن سبقهم في بعثة أخرى، شأن كبير في تدريس الطب وترجمة بعض كتبه والتأليف به أحياناً. ويقول الأستاذ حسني سبح «ولم يمض عقدان من السنين حتى استعرب الطب في جميع أنحاء مصر استعراباً كاملاً، وبلغ عدة ما ترجمه وألفه أساتيذ هذه المدرسة ستة وسبعين كتاباً».(٣) وكان يراعى في اختيار هذه الكتب أن تكون لواحد من أعضاء هيئة التدريس أو لأحد كبار المؤلفين في أوربا. ومن

---

(١) من الشائع خطأ أنه أول كتاب طبي تم طبعه في تلك الحقبة والواقع أن أول كتاب طبي هو «مبادىء العلوم الطبية» الذي طبع في مطبعة بولاق سنة ١٨٢٦م لفرنشيسكو فاكا الإيطالي، والمترجم إلى الفرنسية. ولم يذكر اسم ناقله إلى العربية.

(٢) هم أحمد الرشيدي، إبراهيم النبراوي، مصطفى السبكي، محمد الشافعي، حسين الرشيدي، حسن الهباوي، محمد الشباسي، أحمد بخيت، محمد منصور، عيسوي النحراوي، محمد السكري، محمد علي البقلي أما البعثة العلمية الأولى التي أرسلت إلى باريس سنة ١٨٢٦م فقد ضمت ٢٤ طالباً لدراسة علوم مختلفة؛ ومن أفرادها علي هيبة لدراسة الطب، والشيخ رفاعة الطهطاوي للترجمة.

(٣) ذكر الدكتور لويس عوض في كتابه «ثقافتنا في مفترق الطرق» أن مجموع الكتب الطبية المترجمة بلغ ٣٤ كتاباً في الطب البشري و٢٢ كتاباً في الطب البيطري وإذا رجعنا إلى القائمة نفسها التي أوردها المؤلف في كتابه وجدنا أن عددها بلغ ٦٢ كتاباً. وقد عدنا إلى مصادر مختلفة واستعرضنا أسماء الكتب الطبية التي صدرت في تلك الحقبة فوجدنا أن الرقم الذي ذكره الأستاذ سبح هو الأقرب إلى الصحة.

المدرسين الأجانب الذين تُرجمت محاضراتهم التي كانت تلقى على الطلاب وتم طبعها تُذكر أسماء كلوت وبرنار وسانسون ولافارج وبراون وبيرون.(١)

ولم يراع المترجمون دوماً ذكر اسم المؤلف، ولذا ظهر العديد من الكتب مغفلا من أسماء مؤلفيه، كما أنهم أهملوا ذكر أسماء الكتب بلغتها الاصلية وقد حرص المصححون الذين أوكلت إليهم مهمة صياغة الكتب المترجمة صياغة سليمة على تنسيق الجملة من غير المساس بمضمونها. واقتصر السجع في عملهم على أسماء الكتب ومقدماتها، ولم يمتد إلى ما بداخلها . وتم اختيار أولئك المصححين من اللغويين الذين عُرفوا بالدقة والبحث والشغف بالقراءة ويذكر منهم على سبيل المثال التونسي والهوريني والهواري والرشيدي والدسوقي والقناياتى والكساب وقد كان للمترجمين والمصححين فضل كبير في وضع المصطلحات الطبية، واختطوا في ذلك «خطة رشيدة فأحيوا ما وجدوه وافيا بالغرض من مصطلحات الطب العربي الإسلامي. وما لم يجدوا له مقابلا في طب أسلافهم مما جد في الطب الحديث لجؤوا فيه إلى الترجمة ووضع أسماء له من أصول عربية. ولم يعمدوا إلى تعريب اللفظ الأجنبي إلا إذا لم يجدوا عن ذلك مندوحة».(٢) ولو عدنا إلى تلك المصنفات لوجدنا أننا ما نزال نأخذ بالكثير من

---

(١) اهمل الدكتور لويس عوض ذكر اسم الدكتور بيرون من بين الأساتذة الذين ترجمت كتبهم أو الفوا بالعربية مع أنه الأجنبي الوحيد الذي استطاع أن يذلل عقبة اللغة العربية لمعرفته بها. وقد استعان في بادىء الأمر بعنحوري ليترجم له محاضراته في علم الطبيعة. وتمكن بعد سنوات من تتلمذه على شيوخ الازهر من أن يترجم محاضراته في الكيمياء، وأن يخرجها في كتاب شيوخ الازهر من أن يترجم محاضراته في الكيمياء، وأن يخرجها في كتاب سماه «الجواهر السنية في الاعمال الكيمياوية». وقد صححها له الهراوي، واتم تصحيحها التونسي بمساعدة درويش زيدان وحسين غانم الرشيدي.

(٢) حسني سبح : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ـ الجزء الثاني ـ المجلد التاسع والخمسون ـ نيسان (ابريل) ١٩٨٤.

مصطلحاتها الطبية والفيزيائية والكيميائية ولا نستطيع اليوم إلا أن نكبر هؤلاء الرواد الأوائل، إذ إنهم وضعوا اللبنات الأولى لإرساء أسس تعريب الطب الحديث. وكم نأمل أن يسير الخلف على نهج السلف وأن يتبعوا الطريق ذاته.

وظلّ كلوت ناظراً لمدرسة الطب هذه نحو عشر سنوات خلفه فيها اثنان من الفرنسيين وأتى بعدهما أول ناظر مصري هو الدكتور محمد الشافعي. ثم تتابعت الأسماء من عرب وأجانب حتى سنة ١٨٩٨م حينما تولى نظارتها الإنكليزي كتنغ وقلب لغتها إلى الإنكليزية وهكذا بقيت العربية لغة التعليم في المدرسة الطبية في القاهرة قرابة سبعين عاماً، وتخرّج الأطباء والأساتذة من تلك المدرسة ليعلموا بالعربية ويؤلّفوا بها الكتب وظلّت في مسيرتها المشرّفة هذه فريدة نحو أربعة عقود إلى أن أُنشئت الكلية الإنجيلية في بيروت فأصبح في الوطن العربي يومذاك كليتان تدرّسان العلوم الطبية بلغة الضاد

الكلية السورية الإنجيلية

يرتبط تاريخ تأسيس هذه الكلية (والتي أصبحت تسمى الجامعة الأمريكية في بيروت) بتاريخ اهتمام الإرساليات الدينية بلبنان لقد كان هناك تنافس بين إرساليتين هما الإنجيلية واليسوعية. وتمخضت حركة التنافس هذه عن إنشاء كليتين إحداهما الإنجيلية والأخرى اليسوعية. وكان الإنجيليون أسبق من منافسيهم اليسوعيين إلى العمل بنشاط وافتتاح الكلية السورية الإنجيلية سنة ١٨٦٦م التي ضمت كليتين كانتا للآداب والعلوم. وفي السنة الدراسية الثانية، أي عام ١٨٦٧م، تم افتتاح ثالثة للطب، ومن بعدها كلية للصيدلة سنة ١٨٧١م. وكانت العربية لغة التدريس في أقسام الكليات جميعها. وقد انتقى الإنجيليون لتسيير التعليم عدداً من المبشرين الأطباء والعلميين من الذين يتقنون العربية، نذكر منهم كرنيليوس فنديك وجورج بوست ويوحنا ورتبت وأدون لويس ووليم فنديك وغيرهم، وأوكلوا إليهم مهمة التدريس. وقام هؤلاء بواجباتهم على

أحسن وجه إذ ألقوا دروسهم بالعربية، كما ألفوا عدداً من الكتب الطبية بها (١) وفي سنة ١٨٨٠م قررت عمدة الكلية أن تحلّ الإنكليزية تدريجياً محل العربية في تعليم الطب والصيدلة والعلوم وسار هذا النهج ببطء لأن الطلاب لم يكونوا على معرفة كافية بالإنكليزية ولأن الأساتذة الأطباء كانوا حاذقين بالعربية ويدرسون موادهم بها وفي النصف الثاني من سنة ١٨٨٢م توقّف التعليم بالعربية إثر أزمة مذهبية وقعت في الكلية نفسها وانشقت عمدة الكلية بسببها إلى فريقين متخاصمين، وأدت إلى ترك عدد من الطلاب الكلية، واستقالة فئةٍ من أقدم الأساتذة وأقدرهم، وحلول أطباء أمريكيين لا يحسنون العربية محلهم. وقد ساعدت تلك الأزمة على الإسراع بوضع الإنكليزية مكان العربية في التدريس.(٢).

هكذا إذن نشأت الكلية الإنجيلية، وهكذا بدأت تدرس العلوم الطبية بالعربية ثم ما لبثت أن استغنت عنها واستبدلت بها اللغة الإنكليزية. في حين استمرت القاهرة تسير قدماً في تعريب العلوم. ولم يمض زمن طويل حتى رأت الحكومة المصرية عام ١٨٩٨م إحلال الإنكليزية محل العربية، وكانت النتيجة إقصاء لغة الضاد عن هذا المجال العلمي الرحب إلى أن أتى عام ١٩١٩م، وجاءت جامعة دمشق لتتبنّى رسالة التعريب.

---

(١) من الكتب الطبية التي ألفها فنديك بالعربية طب العيون، أصول التشخيص الطبيعي للفحص الطبي، أصول الكيمياء، أصول الباثولوجية الداخلية، النقش في الحجر كما ألف ورتبت : التشريح وعلم الأحياء، كفاية العوام، حفظ الصحة، تدبير الأسقام، كتاب التشريح الصغير، أصول الفسيولوجيا، التوضيح في أصول التشريح، قواعد حفظ الصحة للمدارس والعيال والف بوست الاقرباذين، علم الحيوان، مبادىء التشريح والهيجين والفسيولوجيا' وكذلك الف كتاباً آخر في التهجين، وآخر في الفسيولوجيا وكتاب مبادىء علم النبات، وكتاب المصباح الوضاح في صناعة الجراح. ومن أشهر كتبه كتاب نبات سوريا ولبنان وفلسطين ومصر وبواديها.

(٢) أما الإرسالية اليسوعية فقد انشأت كلية للطب سنة ١٨٨٣م، وأخرى للصيدلة سنة ١٨٨٨م، واعتُمدت الفرنسية لغة التدريس فيهما. وكانت الدولة العثمانية يومئذ تقبل الفحوص المجراة باللغة التركية والفرنسية وعلى هذا لم يكن لهذه الجامعة اي أثر في مجال تعريب العلوم الطبية.

جامعة دمشق

سعى الوالي حسين ناظم باشا إلى إنشاء أول مدرسة للطب في دمشق لتدريس العلوم الطبية وفق الطرق الحديثة وصدرت إرادة السلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٩٠١م بإقامتها، وافتتحت سنة ١٩٠٣م. وقد، كانت اللغة التركية هي لغة التعليم فيها. وبقيت هذه المدرسة تعلم بالتركية (ونُقلت عام ١٩١٥م في أثناء الحرب العالمية الأولى إلى بيروت) إلى أن وضعت الحربُ أوزارها. وتقرّر بعد ذلك إنشاء مدرسة للطب في دمشق تخلف تلك وتعلم الطب باللغة العربية. وقد تم افتتاحها رسمياً يوم الاثنين في ٢٣ كانون الثاني (يناير) من عام ١٩١٩م وهكذا استؤنف التدريس باللغة العربية بعد توقُّفه في القاهرة وبيروت. وتألفت أول هيئة تدريسية فيها من مجموعة أطباء عرب كان بعض منهم يعمل في الأسرة التعليمية في المدرسة الطبية العثمانية. ويجمل في هذا السياق إيراد أسمائهم تكريماً للذكرى، وهم عبد القادر الزهراء، سعيد السيوطي، أحمد راتب الصبان، رضا سعيد، محمد صادق الطرابيشي، أحمد قدري، حسام الدين أبو السعود، ميشيل شامندي، أمين الحلبي، جميل الخاني، حمدي أمين، عبد القادر الراضي، خيري القباني، فيليب بركات، توفيق لطوف، عبد الوهاب القنواتي، علي رضا الجندي، عبد الله مظهر التيناوي.

وكانت فئة قليلة من هؤلاء الأساتذة تملك ناصية اللغة العربية. أما الفئة الكبيرة منهم فلم تكن تتقن إلا اللغة التركية التي تعلموا بها جميعهم. ولابد من القول إنهم بذلوا جهوداً خيرة في تعلُم العربية على كبر السن وحدث أن استنكف قسم منهم عن متابعة العمل، فأتى مكانهم لفيف من المتضلعين باللغة والمتصفين بالحماسة والحيوية نذكر منهم عبد الرحمن شهبندر، أحمد حمدي الخياط، طاهر الجزائري، مرشد خاطر.

وقد وجه الأستاذ محمد كرد علي في «خطط الشام» إلى بدايات التعليم نقداً لاذعاً. ولكن لم تمض سنوات قليلة حتى استقامت الأمور كما

أراد لها الأستاذ الجليل، وأصبح الجميع يلقي محاضراته بلسان عربي سليم" الأمر الذي حدا بالأستاذ كرد علي نفسه إلى الاستدراك والقول «... وبعد عشرين سنة مضت على هذا التدوين ارتقى مستوى التعليم في الجامعة السورية، وارتقت اللغة العربية. وجاء أساتذة أتقنوا العربية وآدابها وهم اليوم يلقون دروسهم بلغةٍ أقرب إلى الفصحى، وقد وضعوا التآليف في الطب والحقوق بلغة عربية مقبولة» وراح هؤلاء الأساتذة يؤلفون الكتب الطبية بأسلوب لاعجمة فيه وبمصطلحات عربية صحيحة حتى أصبحت مؤلفات أساتذة المعهد الطبي العربي (سميت المدرسة هكذا فيما بعد ومن ثم كلية الطب) محط أنظار المتطلعين إلى كتب طبية تبحث في أحدث ما توصل إليه العلم بلغةٍ عربية قويمة. وقد كتب العديد من الأطباء يقرظون تلك المؤلفات نذكر منهم أمين المعلوف الذي نشر جملة مقالات في مجلة «المقتطف» القاهرية بهذا الصدد" ومنها قوله عن الجزء الأول من «مدخل فن الجراثيم» للأستاذ أحمد حمدي الخياط: «ألبس المؤلف كتابه لباساً عربياً بحتاً فلا شيء فيه من العجمة مع أن معظم المصطلحات التي فيه أعجمية الأصل... إن هذا الكتاب نفيس جداً، فعسى أن يتحفنا أساتذة المعهد ولاسيما المؤلف بكثير منه». وكتب في عدد آخر من المجلة ذاتها عن كتاب «أمراض الجملة العصبية» للأستاذ حسني سبح قائلاً: «هو كتاب آخر من الكتب النفيسة التي يتحفنا بها بين حين وآخر أساتذة المعهد الطبي بدمشق... فهو لا يقل عن غيره من المؤلفات الأخرى في نفاسته ودقة بحثه».

وما تزال كلية طب دمشق منذ خمسة وسبعين عاماً، ومعها صنواها كليتا طب جامعة حلب وجامعة تشرين في اللاذقية، تعرض أحدث نظريات العلوم الطبية في مدرّجاتها، وتصف أدق الأجهزة وطرق استعمالها في مختبراتها، ويجري تشخيص الأمراض ومعالجتها في مستشفياتها" وكل ذلك بلغة علمية سليمة ميّسرة وبمصطلحات عربية محض. وأصبح عدد المؤلفات الطبية المتوافرة بين أيدي الطلاب والأطباء كبيراً، كما أضحى لكل

مقرر عدة كتب منها المؤلف ومنها المترجم عن أشهر المراجع العالمية الحديثة من إنكليزية وألمانية وفرنسية.

ولابد هنا من القول إن الاساتذة الأوائل الذين درسوا في القاهرة وبيروت ودمشق هم نخبة نقلت العلوم الطبية الحديثة إلى اللغة العربية ووضعت بها المصطلحات الملائمة. فمهدت بذلك الطريق الوعرة وجعلتها سهلة يسيرة لمن أراد المتابعة. وهي بانتقائها المفردة الملائمة وصياغتها الجملة العلمية أتاحت فرص ظهور معجماتٍ طبيةٍ ثنائية اللغة وثلاثيتها، وإصدار مجلات علمية يستطيع كل طبيب أن يطلع من خلالها على كل حديث.. وما كان لهذه المعجمات والمجلات أن تظهر لولا اللبنات الأولى التي شكلت أسس بنيان تعريب الطب.

المعجمات الطبية

كان المترجمون والمصححون في مدرسة القاهرة يضعون أحياناً في نهاية المؤلف مسرداً يضم المصطلحات ويشرحها ويكتبون الكلمة الأجنبية بأحرف عربية بجانب اللفظة العربية وبقيت هذه المفردات منثورة بين الكتب ولم تُجمع في معجم خاص إلى أن رأى كلوت العمل على ضمها وترتيبها وإخراجها في معجم باللغتين العربية والفرنسية. وانتقى لهذه الغاية معجماً موسوعياً فرنسياً هو «معجم المعجمات»، وطلب إلى أعضاء هيئة التدريس ترجمة المواد الطبية الواردة فيه. ولما أنجز الأساتذة عملهم قام بتكليف محمد بن عمر التونسي بإعادة النظر فيه فراجع التونسي ما جرت كتابته، وأضاف إليه الكثير من أسماء النباتات، وقام بترتيب المواد حسب أحرف الهجاء، وسمى المؤلف «الشذور الذهبية في المصطلحات الطبية» لكن هذا المعجم لم يجد طريقه إلى الطبع؛ إذ حينما توفي محمد علي عام ١٨٤٩م وبدأت نكسة علمية شملت مدرسة الطلب خشي كلوت على المعجم فأودع مخطوطته المكتبة الإمبراطورية (المكتبة الوطنية اليوم) في

باريس وجرت محاولة لطبعه وإضافة الكلمات الإنكليزية إليه سنة ١٩١٤م، ولكن لم يتم طبع إلا نحو مائة صفحة منه.

وفي عام ١٨٧٠م طُبع أول معجم طبي فرنسي عربي في باريس للدكتور محمود رشدي البقلي الحكيم واسمه «قاموس طبي فرنساوي عربي»، وتألف من ٣٥٧ صفحة ضمت نحو ٨٥٠٠ مصطلح.(١) وصدر عام ١٨٨٣م في الإسكندرية أولُ معجم طبي عربي فرنسي ألفه إسكندر نعمة وسماه «قاموس طبي علمي عربي فرنساوي» يقدر عدد مفرداته العربية بنحو سبعة آلاف لفظة طبية وقد أشار فيه إلى الاختلاف في بعض المصطلحات بين ما كان يستعمل في مدرسة القاهرة وبين ما كان يستعمل في الكلية الإنجيلية في بيروت.

وتوقف صدور هذه المعجمات كما توقف العمل في وضع المصطلحات بتوقف التدريس باللغة العربية حتى أوائل العشرينات من هذا القرن حينما وضع الدكتور محمد شرف معجمه الذي سماه «معجم إنجليزي عربي في العلوم الطبية والطبيعية» وهو معجم شامل أعيدت طباعته سنة ١٩٢٩م.

وقد ترافق تدريس العلوم الطبية في دمشق الذي بدأ سنة ١٩١٩م بنشاط كبير في وضع المصطلحات' مما أدى إلى ظهور معجمات مختلفة وقام أساتذة المعهد الطبي العربي (كلية طب جامعة دمشق اليوم) منذ نشأته بوضع المفردات الطبية ومن المجلين في هذا المضمار يذكر جميل الخاني وأحمد حمدي الخياط ومرشد خاطر وعبد الوهاب القنواتي ومحمد صلاح الدين الكواكبي وغيرهم. وقد وصف الشهابي خطتهم في العمل حين قال «لقد عكف كل أستاذ على وضع مصطلح جديد لكل لفظ علمي

---

(١) قدر الأستاذ حسني سبح عدد ألفاظ هذا المعجم بنحو ٧٠٠٠ مصطلح وبرجوعنا إلى المعجم نفسه وجدنا أن عدد الكلمات لا يقل عن ٨٥٠٠ لفظة علمية.

أجنبي لم يذكر القدماء له مصطلحاً عربياً. وألف الأساتيذ شبه مجمع لغوي ينظر فيما يعرضه عليه كل أستاذ من ألفاظ العلم الذي يدرسه». وعرفتُ من الدكتور أسعد الحكيم(١) في أثناء حديث لي معه أن من هؤلاء الأساتذة من كان يلجأ إلى لغويين من أمثال الشيخ عبد القادر المبارك والشيخ عبد القادر المغربي وعز الدين علم الدين التنوخي والأب أنسطاس ماري الكرملي وغيرهم من أعضاء المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية بدمشق اليوم) طالباً المشورة اللغوية. وكان من حصيلة تلك الجهود ظهورُ مسارد مصطلحات بالعربية والفرنسية تلحق بالكتب التي تم تأليفها، ونذكر منها مسرداً للفيزياء وآخر للأمراض الجلدية وضعهما جميل الخاني، ومسارد للجراثيم والطفيليات والصحة العامة لأحمد حمدي الخياط، ومسرداً للأمراض الجراحية وضعه مرشد خاطر، ومسرداً للكيمياء لعبد الوهاب القنواتي، وعدداً من المسارد لشعب الكيمياء وضعها صلاح الدين الكواكبي، ومسارد عديدة للطب الباطني قام بتأليفها حسني سبح. ولم يصدر معجم طبي شامل عن المعهد الطبي العربي بدمشق إلا سنة ١٩٥٦م حينما تألفت لجنة لتوحيد المصطلحات العلمية فيه قوامها أحمد حمدي الخياط ومرشد خاطر وصلاح الدين الكواكبي. وقامت تلك اللجنة بترجمة «معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات «لكليرفيل». وقد سُمي الكثير اللغات لاحتوائه مسردين بالإنكليزية والألمانية إضافة إلى الأصل الفرنسي ويُقَدَّر عدد مصطلحاته بنحو ١٤٥٣٤ كلمة. ونشر الأستاذ حسني سبح سلسلة مقالات في مجلة المجمع العلمي العربي على مدى اثنين وعشرين عاماً عقب فيها على مفردات ذاك المعجم مادة بعد مادة، ثم جمع نسائل المقالات في كتاب سماه «نظرة في معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات». ومن الطريف أن يذكر أن عدد صفحات هذا الكتاب قاربت الألف، وهو ما يزيد قليلاً على عدد صفحات المعجم الأصلي.

---

(١) طبيب وعضو في المجمع العلمي العربي بدمشق (١٨٨٦م - ١٩٧٩م). وضع عدداً كبيراً من المصطلحات المتصلة بالطب النفسي والعقلي وهو مجال اختصاصه.

وبعد صدور المعجم الكثير اللغات اشترك الأستاذان أحمد حمدي الخياط ومرشد خاطر في وضع معجم فرنسي عربي مع شروح وافية لألفاظه سمّياه «معجم العلوم الطبية» ولم تُتحْ لهما طباعته فأخذ الصديق الدكتور محمد هيثم الخياط على عاتقه مهمة تنقيحه وإضافة الألفاظ الإنكليزية اليه، وتم طبع الجزء الأول منه سنة ١٩٧٤م، ولم تصدر الأحزاء الأخرى منه حتى الآن ويعدُّ هذا المعجم أول معجم طبي شامل ثلاثي اللغات متصف بشرح وافٍ للمدلول العلمي للمصطلح

وكان من تعدُّد التقافات الأصلية لواضعي هده المعجمات واختلاف آرائهم في بعض منها، وعودة قسم منهم إلى اللغة الفرنسية وقسم اخر إلى الإنكليزية، وتعدُّد وجهات نظرهم في وضعها وصياغتها أن تعددت الكلمات العربية التي تقابل مفردة أجنبية واحدة في بعض الأحيان فكان لابد من السعي إلى توحيدها وإخراجها في معجم يعتمد كلماته الأطباء جميعهم. وتولى اتحاد الاطباء العرب سنة ١٩٦٦م إنجاز هذه المهمة. فألف لجنة تضم نخبة من أطباء الوطن العربي المتمكنين من اللغة العربية ليوحدوا تلك المصطلحات وصدرت الطبعة الأولى من «المعجم الطبي الموحد» الذي جاء بالإنكليزية والعربية عام ١٩٧٣م، ثم ظهرت طبعة ثانيةمصححة سنة ١٩٧٨م وأتت بعدها عام ١٩٨٣م طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ومضافة إليها المصطلحات بالفرنسية مع مسرد عربي إنكليزي مشتمل بذلك على زهاء ٤٠,٠٠٠ مادة. وتم هذا العمل الكبير بإشراف الدكتور محمد هيثم الخياط الذي وكلت إليه اللجنة الإشراف عليه وإنجازه وما يزال الخياط يتابع توسيع هذا المعجم وتصحيحه واستطلاع آراء المعنيين بهذا الموضوع مما سيجعل هذا المعجم الثلاثي اللغات يماثل في مجموع مصطلحاته أفضل المعجمات الأجنبية وقد شارف على الانتهاء وأصبح قاب قوسين أو أدنى من دفعه إلى المطبعة.

وبُعيد البدء بالعمل على إصدار المعجم الطبي الموحد ظهر «قاموس

حتّـي الطبي» في بيروت سنة ١٩٦٧م. وهو معجم طبي إنكليـزي عـربي وضعه الدكتور يوسف حتي الذي كان يعمل أستاذاً لـلأمـراض البـاطنـة والتشريح في كلية الطب في الجامعة الامركية في بيروت. وقد ظهرت له ثلاث طبعات كان آخرها سنة ١٩٧٩م وفي عام ١٩٨٩م انضم إلى التأليف فيـه أحمد شفيق الخطيب وصدرت طبعات موسعة كان آخرها سنة ١٩٩٣م.

وهناك عـدد من المعجمات الطبيـة الشـاملـة التي ظهـرت في أنحـاء مختلفة من الوطن العربي يُذكـر منهـا على سبيـل المثـال «المعجم الطبي ـ فرنسي عـربي» الـذي وضعـه الـدكتـور أحمد ذيـاب من صفـاقس سنـة ١٩٩٢م.

ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى وجود خطوة مبـاركـة جـديـدة تتجلى في وضع معجمات طبية متخصصة فقد أصـدرت منظمـة الصحـة العالمية واحداً في طب العيـون، كما صـدر في تـونس سنـة ١٩٩٤م معجم «النفيس» للأسـاتذة سليم عمار واحمد ذياب وأنور الجـرايـة وهـو معجم مختص بالأمراض العصبيـة والنفسيـة ومـا يتصـل بهـا، ويحوي أربعـة وعشرين ألف مدخل.

أمـا فيما يتعلق بـالمعجمات التي تخصصت بطب الأسنـان فنـذكـر «معجم مصطلحات تعويض الأسنان» الذي نشره الأستاذ ميشيـل خـوري سنة ١٩٧٠· وهو معجم ثلاثي اللغات (إنكليزي عربي فرنسي) يشمل أهم مصطلحات هذا العلم مع شرح لها بالعربيـة، ولعلـه المعجم الأول في هـذا الباب. وفي عام ١٩٨٤م أصدر الدكتور كمال المتيم في القاهـرة «قـامـوس مصطلحات طب الأسنان» بعد أن راجعه الدكتور محمد سعيد الجـريـدلي وهو ترجمة لمعجم هـانيمان الإنكليـزي واقترن العـديـد من مصطلحـاتـه بشروح واضحة وفي سنـة ١٩٨٧م صـدرت في بيروت الطبعـة الأولى من معجم «مصطلحات طب الأسنان» للدكتور قتيبة الشهابي الأستاذ في كليـة طب الأسنان بجامعة دمشق، ثم صـدرت طبعتـه الثـانيـة المـزيـدة عـام

١٩٩٤م ويقدر عدد مفرداته بنحو ١٢,٠٠٠ مفردة ترافق قسمٌ كبير منها بشروح وصور توضيحية

وقد حظيت المعجمات الطبية الثنائية اللغات وثلاثيتها بتطبيق التقنيات الحديثة عليها ابتغاء جمع المصطلحات وتوحيدها وإضافة ما يستجد منها وكان المغرب العربي هو السباق إلى ذلك ففي معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في مدينة الرباط قام الدكتور أحمد الحضر غزال بإدخال المصطلحات إلى الحاسوب، وخزنها في مركز الحاسوب العالمي في روما وهناك مركزان كبيران يعملان في الاتجاه نفسه أحدهما في الرياض هو «البنك الآلي السعودي للمصطلحات (باسم) «في مدينة الملك عبد العزيز للعلوم التقنية ويشرف عليه الدكتور عبدالله سليمان القفاري، والآخر في الكويت وتقوم عليه «مؤسسة الكويت للتقدم العلمي».

المجلات الطبية

كان من بين ما ظهر من التصانيف العلمية إثر تعريب الطب مجلات طبية تخص الأطباء والصيدلانيين وقد جاءت متون موضوعاتها كاملة باللغة العربية ولن يتطرق الحديث هنا إلى المجلات التي تصدرها جهات علمية في الوطن العربي بلغة أجنبية وفيها خلاصات بالعربية. كما لن تذكر المجلات الموجهة إلى السواد وغايتها نشر الوعي الصحي وتبسيط الموضوعات الطبية وسيقتصر الكلام على تلك التي خُصصت في معظمها للأطباء بغية نشر بحوثهم وتوسيع مجال اطلاعهم ورفد معلوماتهم.

وكما كانت مصر مهد التجربة الأولى في تعريب الطب فقد كانت السباقة أيضاً إلى إصدار المجلات الطبية، وتبعتها بيروت ثم دمشق.

كانت «اليعسوب» أول مجلة طبية ظهرت في الوطن العربي. وقد صدرت في القاهرة سنة ١٨٦٥م بإدارة الدكتور محمد علي البقلي والشيخ إبراهيم الدسوقي، أي بعد زهاء تسع وثلاثين سنة من إنشاء مدرسة الطب في أبي زعبل وكانت مجلة شهرية اتخذت شعاراً لها الآية الكريمة

﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾. وظل الاثنان يقومان على أمرها حتى العدد الخامس والعشرين حينما انسحب الدسوقي وبقي البقلي يتولاها وحده. وفي العدد الثاني والأربعين انضم إليه محمد إسماعيل، وتوقفت «اليعسوب» عن الظهور سنة ١٨٧٦م. وقد أسهم في تحرير تلك المجلة مشاهير الأطباء والصيدلانيين في ذاك العصر.

وبعد توقُّف «اليعسوب» بنحو خمس سنين أصدرت الحكومة المصرية عام ١٨٨١م مجلة شهرية علمية طبية سمتها «المنتخب» وأسندت إدارتها إلى الدكتور أحمد حمدي، ولم تستمر هذه المجلةطويلا إذ احتجبت بعد عام. وقد شملت الأعداد القليلة التي ظهرت منها مقالات تبحث في تشخيص الأمراض ومعالجتها ووسائل حفظ الصحة؛ كما كانت تضم نبذاً عن الاكتشافات الطبية الحديثة.

وبعد احتجاب «المنتخب» بما يقرب من أربع سنوات أصدر الدكتور شبلي شميل في القاهرة «صحيفة طبية جراحية علمية وعملية» شهرية اسمها «الشفاء» وظهر العدد الاول منها سنة ١٨٨٦م، وكانت مقالاتها تتناول بحوثاً ومشاهدات طبية وجراحية وذكراً مستفيضاً لآخر المستحدثات الطبية واستمر صدورها قرابة خمس سنوات.

وأصدر أحد أساتذة الكلية السورية الإنجيلية (أي الجامعة الأمريكية في بيروت اليوم)، وهو جورج بوست، مجلة «الطبيب» سنة ١٨٧٨م، أي بعد نحو أحد عشر عاماً من افتتاح تلك الكلية. وكانت مجلة شهرية» طبية علمية صناعية»، ثم ترك إدارتها لشاهين مكاريوس وخلفه في ذلك طبيبان من أوائل خريجي هذه الكلية ومن الذين درسوا باللغة العربية وهما بشارة زلزل وخليل سعادة. واستمرت هذه المجلة تصدر حتى عام ١٨٩٥م على النمط نفسه على الرغم من توقُّف التدريس بالعربية. وفي ذاك التاريخ تولى الدكتور إسكندر البارودي تحريرها، ثم استقل بامتيازها وإدارتها ولكنه جعل منها مجلة تهتم بحفظ الصحة والزراعة.

وهكذا فقد احتجبت المجلات الطبية الموجهة للأطباء والهيئة الطبية والصادرة باللغة العربية في الفترة التي توقف فيها تعليم الطب بهذه اللغة. ولما حل عام ١٩٢٤م بدأ المعهد الطبي العربي بدمشق بإصدار مجلة شهرية تحمل اسمه، وترأس تحريرها الأستاذ مرشد خاطر. وقد دأبت على نشر البحوث العلمية التي كان يجريها أعضاء هيئة التدريس، ونشر مقتبسات من المجلات الطبية الأجنبية وشكلت صفحاتها مسرحاً لعرض المصطلحات الطبية ولوضعها موضع نقاش وتمحيص. وبقيت هذه المجلة مستمرة مدة اثنين وعشرين عاماً وتوقفت سنة ١٩٤٦م.

وفي عام ١٩٦١م رأت لجنة الرابطة النقابية لأطباء سورية (نقابة أطباء سورية اليوم) إصدار مجلة طبية باللغة العربية أربع مرات في العام، وسمتها «المجلة الطبية العربية» وكانت غايتها فتح نافذة على العالم أمام الطبيب الممارس باختيارها من البحوث الجديدة ما هو أكثر التصاقاً بأمراض الوطن العربي وبدأت مسيرتها الناجحة بتقديم ترجمة للموضوع بكامله تارة، وباقتطاف لبّه تارة أخرى' كما درجت على نشر الدراسات التي يقوم بها الأطباء العرب ليفيد الآخرون منها وقد أولتني الرابطة النقابية، ومن ثم نقابة أطباء سورية، شرف رئاسة تحريرها منذ عام ١٩٦٣م، ومازلت أؤدي هذه المهمة حتى اليوم وقد أسهمت الموضوعات الطبية الحديثة التي دأبت مجلتنا على نشرها إسهاماً كبيراً في نشر المصطلحات الطبية والبرهان على مطاوعة العربية وملاءمتها لعلوم العصر وتعدّ هذه المجلة رافداً علمياً ثراً للكثير من الأطباء الذين يطالعون بالعربية، ونأمل لها الاستمرار والعمر المديد.

هذه لمحة سريعة عن مسيرة تعريب العلوم الطبية في العصر الحديث. وما كان لهذا الطريق أن يبدأ ويستمر ـ على الرغم من العقبات التي ما تزال توضع حوله ـ لولا الإيمان العميق بصلاح العربية لغة علم وتعلُّم، ولولا الاقتناع الكبير بقدرة لغة الضاد على التعبير في مجالات علوم العصر

جميعها. وحبذا لو عاد مناوئو التعريب إلى أنفسهم ورأوا ما يجول حولهم بعين مجردة عن الأهواء، وفكروا بموضوعية بعيدة عن الرغبات والنـزوات بفوائد التعليم بلغتنا، لغة القرآن الكريم.

المصادر

أمين المعلوف : مجلة المقتطف ـ المجلد ٨٦ ـ مارس ١٩٣٥ ـ القاهرة.

أمين المعلوف : مجلة المقتطف ـ المجلد ٨٧ ـ نوفمبر ١٩٣٥ ـ القاهرة.

جاك تاجر : حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر ـ دار المعارف ـ القاهرة.

جمال الدين الشيال تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٥١ ـ القاهرة.

حسني سبح مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ـ الجزء الثاني ـ المجلد التاسع والخمسون ـ نيسان (أبريل) ١٩٨٤.

حسني سبح : مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ـ العدد ٣٠ ـ ١٩٨٦.

سعيد الأفغاني حاضر اللغة العربية في الشام ـ منشورات معهد الدراسات العربية العالية ـ ١٩٦١.

شفيق جحا أزمة السنة ١٨٨٢ في الكلية السورية الإنجيلية ـ منشورات العيد المئوي للجامعة الأمريكية في بيروت ـ كتاب العيد ـ ١٩٦٧.

عدنان تكريتي المجلات الطبية العربية في القرن التاسع عشر ـ مجلة التراث العربي ـ العددان ٣٥، ٣٦ ـ تموز ١٩٨٩ ـ دمشق.

عدنان تكريتي المعجمات الطبية العربية في القرن التاسع عشر ـ المجلة الطبية العربية ـ العدد ١٠٦ ـ آذار ١٩٩٠ ـ دمشق.

لويس عوض : ثقافتنا في مفترق الطرق ـ دار الآداب ـ ١٩٧٤ ـ بيروت.

مازن المبارك : اللغة العربية في التعليم العالي والبحث العلمي ـ مؤسسة الرسالة ـ دار النفائس ـ بيروت.

محمد كرد علي خطط الشام (الجزءان الرابع والسادس) دار العلم للملايين ـ ١٩٧١ ـ بيروت

محمد هيثم الخياط في سبيل العربية ـ محاضرات ألقيت في مجامع اللغة العربية.

محمد يوسف نجم العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث ـ الفكر العربي في مائة سنة ـ مطبوعات الجامعة الأمريكية في بيروت ـ ١٩٦٧

مصطفى الشهابي : المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ـ ١٩٨٨.

جنَايَةُ الحداثة المعاصرة

على اللغة العربية

أ. د. وليد إبراهيم قصّـــاب*

تمهيد :

لم تخمد رياح الهدم والتشكيك التي هبّت على اللغة العربية منذ عهد بعيد، ولم تنقشع يوماً عجاجة البغض الأسود التي علت رأس هذا اللسان الكريم المقدس، ومنذ تفشّـغ سرطان العبودية للفكر الغـربي، عنـدمـا تم اختراق العقل المسلم في أوائل هـذا القـرن في أعقـاب التـآمـر على إسقـاط الخلافة العثمانية؛ والحربُ ـ ظاهرةً وبـاطنـة ـ ضروسٌ على هـذا العقـل، تحاول زرع الشكوك في كل ما أنتجـه، من حضـارة وتـراث ولغـة وكلما قيض الله قوماً غُيُـراً ليطفئـوا نـار الحـاقـدين شبّـت نـار غيرهـا، وراح اللاحق يستضيء بخبرة السابق، ويتهدّى بحطـواتـه، فيغلـو فيما أتت بـه الأوائل، أو يزيد عليها.

وأحدث مؤمرات الهدم والتخريب للغة العربية ـ ولن تكون آخرهـا ـ ما تمارسه الحداثة المعاصرة اليوم على أيـدي قـوم أكثـرهم بين ظهـرانيْـا يصنعون ما يصنعون ـ مما سيعرض له هذا المقال ـ باسم التجديد حيناً، والمعاصرة حيناً، وباسم تحرير العقـل العـربي من جموده ليلحق بـالعقـل الغربي المتوثب، وبـاسـم فك القيـود عن اللســان العـربي ليـوائم طـوارق الحضـارة والتقدم حيناً ثالثاً.

ومن المعروف أن الحداثة العربية المعاصرة قدمت نفسها ـ على أيدي الكبراء ذائعي الصيت فينا ـ على أنها رؤية حضـارية ثورية تدميرية، تريـد

(*) أستاذ الأدب والنقد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

إعادة صياغة العالم من جديد، صياغة مخالفة للأذواق والأعراف السائدة في المجتمع العربي.

قال غالي شكري «الحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع، والفكر. والفن والمبدع الحديث إنسان ثوري لأنه يدرك أن الحداثة تجربة ورؤية متناقضتان مع الذوق السائد، والوجدان السائد، والعقلية السائدة (١)

وقال كمال أبو ديب : «الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية في تاريخها الطويل ليس في هذه الثقافة - في أي مرحلة من مراحلها - ما يعادل هذا الانشراخ المعرفي، والروحي، والشعوري، الذي يكاد يكون انبتاتاً عن الجذر . إنها تمثل انشراخاً عميقاً عمق الهاوية، وانسلاخاً يكاد أن يكون كلياً ضمن بنية هذه الثقافة »(٢)

ولم تكن الحداثة العربية المعاصرة - وهي تتشدّق بهذا الكلام اللاواعي - إلا ببغاواً يتلقف ما يقوله الآخرون، إنها الظل الباهت لنظيرتها الغربية التي عرّفها مارشال بيرمن بأنها «تحمل تدمير كل ما لدينا، كل ما نعرف..»(٣)

وأنها - كما يقول جان بودربار : «نمط حضاري خاص، يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليها أو التقليدية. »(٤)

وأنه ينبغي أن يتم على يديها - كما يقول تزارا، مؤسس الدادائية - «عمل تهديمي كبير.. لابد من الكنس والتنظيف..»(٥)

---

١ - مجلة الناقد، العدد التاسع (آذار . ١٩٨٩) ص١٥.

٢ - مجلة فصول ٤/٣/١٩٨٤، ص٣٨

٣ - قضايا وشهادات (الحداثة ٢) ص٢٦٥.

٤ - السابق ٢٨٦.

٥ - الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي ٢١٣.

الحداثة واللغة

أتقنت الحداثة العربية ما ثقفته من الفكر الغربي أمثل إتقان، فمضت تمارس ما دُعيت إليه من كنس وتنظيف لقيم الثقافة العربية الإسلامية، فلم تقف دعوتها التدميرية عند حد، فكما طالت عقيدة الأمة، وثوابتها، وأعرافها، وذوقها الفني والاجتماعي، فمضت تسخر من هذا كله، وتشكّك فيه، وتدعو إلى الثورة عليه؛ طالت لغتنا العربية، التي هي دعاء فكرنا، ورمز شخصينا، فنادت بزلزلة تغير ملامحها.

قال أحدهم: «إن الحداثة المعاصرة منظومة تأسيسية، قائمة على نظام معرفي كشفي، فيه خرق للمؤسسات الثقافية السائدة، وخروج عن المألوف في الفكر والأدب، سواء على صعيد التشكيلات البنائية، أو البنى التعبيرية المكونة. إن الحداثة الشعرية زلزلة بنائية للتشكيلات اللغوية السائدة.. وهي تعبر عن رؤية فكرية شاملة..»(١).

ومضت الحداثة المعاصرة تمارس على اللغة العربية الفصحى ضروباً من الانتهاك والتدمير لاحصر لها :

إماعة مفهوم اللغة

إذا كانت اللغة ـ كما اصطلح على ذلك العلماء قديماً وحديثاً ـ هي مجموعة من الحروف والكلمات التي تمثّل رموزاً ودلالات معينة، وتترابط فيما بينها وَفْق نظام لغوي دقيق، ولا يستطيع فهمها، والتعامل معها إلا من كان متضلعاً من هذا النظام؛ فإن الحداثة ـ الحريصة على مخالفة المألوف ـ تسعى إلى تدمير هذا المفهوم، وإلى جعله مفهوماً مشوشاً غائماً لا يُقْبَضُ منه على شيء.

---

١ ـ مجلة الثقافة الأسبوعية الدمشقية (عدد : ١٩٩٤/٦/١١) من مقال عنوانه «حول الحداثة الشعرية».

وحسبك أن تتأمل ـ بعيداً عن شنشنة الألفاظ وتنميقها ـ في تعريف أدونيس للغة، لترى أي إماعة لمفهومها، وأي تمويه مزوّق لا يشف عن شيء وراءه !

يقول «اللغة العربية لغة انبثاق وتفجر، وليست لغة منطق أو ترابط سببي. إنها لغة وميض وبصيرة، امتداد إنساني لسحر الطبيعة وأسرارها. في كل قصيدة عربية عظيمة، قصيدة ثانية هي اللغة بهذه اللغة السحرية الطقوسية، لا بلغة النحو والصرف، آمن العربي، هذا الإيمان حصيلة شعوره بأن العالم حوله يتفتت ويتلاشى هكذا يُترك للغة أن تُجمع فتبني هذا العالم وتهدمه على هواها. الموجود المباشر هو اللغة لا العالم »(١)

وعلى نحو ما نزع أدونيس عن اللغة العربية المنطق والترابط السببي، وزعم أنها لغة سحرية طقوسية، لا لغة نحو وصرف، عزف يوسف الخال على الطنبور نفسه نغمة تشويش المفاهيم، ونسف المعايير القواعدية التي تضبط اللغة، ولم يُحلْ في هذه المرة على «الانبثاق، والتفجر، والوميض، والبصيرة..» بل أحال إلى «ملكة الشعور القوية».

قال الخال «في هذا ـ يعني الحكم على اللغة ـ يهتدي الشاعر بملكة الشعور القوية عند الشاعر الأصيل الموهوب بما هو خطأ أو صواب في هذا التعبير أو ذاك؛ فملكة الشعور، لا ملكة العقل، هي التي تسدد خطا الشاعر خلال عملية الخلق في اختيار الألفاظ والصيغ التعبيرية الملائمة، وهي التي تنبّهه في حال تجاوزه حدود حريته في التطويع..»(٢)

وهكذا يتواطأ أدونيس والخال ـ كبيرا الحداثة العربية ـ على هلهلة مفهوم اللغة، وعلى التهوين من شأن القواعد الضابطة لها. وهما يستبدلان بها تلك المبهمات البراقة التي أشرنا إليها. واستمع إلى نص آخر ـ

---

١ ـ ديوان الشعر العربي : ١١/١.

٢ ـ الحداثة : ٢٠.

منمّق مدبّـج ـ لأدونيس يحيل فيه إلى مجموعة أخرى من هـذه المبهمات. يقول :

«إن مسألة التعبير الشعري مسألة انفعـال، وحسـاسيـة، وتـوتـر، ورؤيا. لا مسألة نحو وقواعـد. ويعـود جمال اللغـة في الشعـر إلى نظـام المفردات وعلاقاتها، وهـو نظـام لا يتحكم فيـه النحـو، بـل الانفعـال، أو التجربة..»(١)

وإن المرء ليأخذه أشد العجب من هذا الكلام، وكثير مثله مما تـردده الحداثة اليوم. ويتساءل ـ جـاداً ـ إن كـان أصحـابـه حقـاً على وعي بما يقولون، أم أنها لُـوثة الشهوة التدميرية لكل موروث ؟ وأي شيء يلم شمل الألفاظ، ويربط بعضها ببعض إن لم يكن نظام اللغة وقـواعـدهـا ؟ ومتى كانت القواعد قيداً أمام شاعر أصيل ؟.

الاستهانة باللغة

عندما يتماع مفهوم اللغة، وتتدخل المبهمات المنمقة في الحديث عنـه، تأتي الاستهانة باللغة نتيجة منطقية لتلك المقدمة. وقد حملت الحداثة معها موجة عارمة من التساهل والتجريء على اللسان الفصيح، وفتّحت البـاب على مصراعيه أمام الخطأ، وشجّعت الانحراف عن القواعد، وسفّهت آراء من وجدوا فيه غضاضة.

يقول أحدهم «تتصاعد في السنوات الأخيرة حرارة النحو والإعـراب لدى المتحـدثين في الإذاعـة والتلفـزة التي تقـع تحت التـأثير المتـزايـد من اللغويين الخلّـص، فتعمق القطيعة بين الفصحى والعامية، وتبعد الجمهـور

---

١ ـ زمن الشعر : ٤٠.

عن فهم اللغة التي تبدو على ألسنة هؤلاء وكأنها لغة أعجمية تعلموها لتوهم...»(١)

ويقول هذا الحداثي في موضع آخر «الخطوة الأولى للخروج من أزمة التعبير هي الخروج من حكم اللغويين»(٢) ويقول «يتصاعد نفوذ اللغويين، وتبعاً لذلك يشتد حصارهم لها لمنعها من الانطلاق في دروب التطور...»(٣).

ونتج بعض ذلك - كما يعترف الحداثيون أنفسهم - عن جهل بأصول هذه اللغة، والإنسان عدو ما يجهل، ونتج بعضها الآخر عن احتقار للماضي عامة، وإزراء على التراث العربي الإسلامي في جملته وقد عبر عن ذلك صراحة أحمد عبد المعطي حجازي عندما قال :

«إن أدباءنا وشعراءنا المعاصرين يشعرون شعوراً عميقاً موجعاً بأنهم غير مدينين بشيء لأية قاعدة لغوية من قواعد الكتابة لسببين أحدهما، أن معرفة الكثيرين منهم لهذه القواعد معرفة متواضعة لم تؤثر في سلائقهم أو عواطفهم. وهذه حقيقة لا تزعجهم، وربما اعتبروها ميزة يعتزون بها. أما السبب الثانى فهو أنهم جيل ينظر إلى الأجيال التي سبقته نظرة الابن إلى الأب الذي بدّد ثروة الأسرة، وهدم مستقبل أبنائه، ولهذا يتعاملون مع تراث الماضي باستخفاف يجعلهم في حل من الالتزام بأي شرط من شروطه، فهو يتصرف في اللغة بكل تحرر كأنه أول خالق لها »(٤)

---

١ - هادي علوي، قضايا وشهادات (حداثة ٢) ص١٠٩

٢ - السابق ص١١٠.

٣ - السابق ١٠٦

٤ - مقال له في الأهرام، نقلاً عن كتاب «الحداثة سرطان العصر» ص١١.

ونغمة الاستهانة باللغة، والاجتراء على أعرافها، من نغمات الحداثة المألوفة، وإذا كان جبران حقاً فاتحة الحداثة المعاصرة ـ لأن فكره مثل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية(١) ـ فإنه هو صاحب الكلام المشهور «لكم لغتكم ولي لغتي. لكم منها القواميس والمعجمات والمطولات، ولي منها ما غربلته الأذن وحفظته الذاكرة من كلام مألوف مأنوس تتداوله ألسنة الناس... لكم من لغتكم البديع والبيان والمنطق، ولي من لغتي نظرة في عين المغلوب، ودمعة في جفن المشتاق. لكم لغتكم ولي لغتي لكم أن تلتقطوا ما يتناثر خِرقاً من أثواب لغتكم، ولي أن أمزق بيدي كل عتيق بال، وأطرح على جانبي الطريق كل ما يعوق مسيرتي نحو القمة، لكم لغتكم عجوزاً مقعدة، ولي لغتي صبية غارقة في بحر من أحلام شبابها..»(٢)

وشايعه على هذا الاستخفاف ميخائيل نعيمة في كتابه (الغربال) فسخر ممن عابوا على جبران استعماله (تحمم) بدلاً من (استحم) في قوله

هل تحمَّمتَ بعطر وتنشقت بنور

واشتعل غضباً . فلم يستطع إخفاء حماسته في الدعوة إلى الاستهانة باللغة، وفتح الباب أمام القائل يتصرف فيها كيف يشاء، من غير أن يقيم كبير وزن لقواعدها وأعرافها. يقول نعيمة ساخراً :

«سألتكم يا سادتي باسم العدل والفهم والقاموس : لماذا جاز لبدوي لا أعرفه ولا تعرفونه أن يدخل على لغتكم كلمة (استحم) ولا يجوز لشاعر أعرفه وتعرفونه أن يجعلها (تحمم) وأنتم تفهمون قصده، بل تفهمون (تحمم) قبل أن تفهموا (استحم) ؟ وما الشريعة السرمدية التي تربط ألسنتكم بلسان أعرابي عاش فيكم آلاف السنين، ولا تربطها بلسان شاعر معاصر لكم ؟ تقولون ولو أجزنا لكل كاتب وشاعر أن يتصرف باشتقاق

---

١ ـ انظر خالدة سعيد، مجلة فصول · المجلد الرابع، العدد الثالث (١٩٨٤) ص ٢٧.

١ ـ نقلاً عن كتاب ظواهر التمرد الفني في الشعر المعاصر ٩٧

اللغة كما شاء ما بقيت لنا لغة.. فأجيبكم إنه لو صح ذلك ما كان لكم من لغة الآن، لأن الذين كتبوا أو نظموا، أو الذين يكتبون وينظمون بلغتكم ويهفون ضد قاعدة صرفية أو نحوية من قواعدها هم أضعاف الذين كتبوا أو نظموا ولم يهفوا، بل ليس من كتب أو نظم بالعربية إلا ارتكب بدل الهفوة هفوات.. هل نسيتم انتقادات إبراهيم اليازجي اللغوية ؟ ألم يعب أشياء كثيرة على أكبر أساطين اللغة ؟ أو لم يكن له من عاب عليه أشياء كثيرة ؟ ولغتنا ـ مع ذلك ـ لا تزال حية ولم تعبث بدولتها الفوضى. »(١)

ولم يكتف نعيمة بهذا الدفاع الحار عن الخطأ، ومعرفة الحق بالرجال بدلاً من معرفة الرجال بالحق، بل مضى يجرّيء الكتاب على رفض قواعد الكتابة العربية، وعلى ألا يعتريهم القلق، أو يحسوا بالحرج إن هم أخطؤوا فيها، واتهم بالركاكة والتخلف أولئك الذين يجمدون عند «صحيح اللغة ومتونها» وعاب عليهم جفولهم الخرافي من تاء طويلة بدل القصيرة، وألف ممدودة بدل المقصورة، وهمزة كرسيها الياء بدل الألف، وفعل متعد بـ(إلى) بدلاً من (على)..(٢)

ومضى كثير من الكتاب ـ عن جهل أو عمد ـ يجترئون ـ وقد صدرت لهم الفتاوى من نقاد ـ على اللغة، ويتوسعون في الخطأ، واستعمال الشواذ، واستمع إلى واحد مثل سعيد عقل، وهو يتشدق ـ متعمداً ـ بهذا الكلام الركيك الخالي من أي مَسحة من الجمال الفني :

الدرجُ الحالي بزيزفون

والفَوْقَه تعرش يا سمينة

تكوكب السفينة

للحلوة التخطر كالظنون

الدرج الرنا إلى عهدا

١، ٢ ـ الغربال ٨٠ ـ ٨٢.

والكاد لي يشهق من دلال

يقول : جـنّ جـنّ أو أشدا

عليك بالأزهر والظلال

الدرج الوشوش : «طر إليها

حسناؤك البيضاء في انتظار»

والقال : «عمري قفزتا رجليها»

بالبال ذاك الدرج الثرثار

فأدخـل (أل) على الظـرف المكـاني (فـوق) وعلى الأفعـال (تخطـر) و(رنا) و(كاد) و(وشـوش) و(قـال) وحشـدُ «مثـل هـذه التجـاوزات في قصيدة لا تتعدى سطورها اثني عشر سطراً يؤكد أن الشـاعـر هـادف إلى التمرد على الشكل اللفظي. »(١) وراغب في إفساد اللغة، والعَبْث في قواعدها.

وتكتمل حلقة الاستخفاف باللغة على أيدي التلامذة اللاحقين، فنـرى أدونيس ـ باسم الحداثة ـ يدعو إلى التباعد عما يسميه (اللغة القاموسيـة) فهذا الفتح العظيم ـ الحداثة ـ لا يتحقق إلا إذا حقق الشعر لغته عن طريق «التباعد من اللغة القاموسية والتراثية، واستعمالاتها المألوفة.»(٢)

ويرى في موضع آخر «أن تحرير اللغة من مقاييس نظامهـا البراني، والاستسـلام لمدهـا الجـواني يتضمنـــان الاستســـلام الـــلامحدود إلى العالم...»(٣)

تدمير القواعد

لا تفتأ الحداثة المعاصرة تردد أن قواعد اللغة العربيـة الفحصى قيـد ثقيل يغلّ الإبداع، وهي عقبة كأداء في وجه المعاصرة، وما التجريبيء عليها،

---

١ ـ انظر ظواهر التمرد الفني : ١٥٤.

٢ ـ مجلة فصول : المجلد الرابع، العدد الثالث (١٩٨٤) ص٢٠.

٣ ـ مقدمة للشعر العربي ١٣٨.

والتهوين من شأن الإخلال بنظامها ـ على نحو ما أشرنا في الفقرة السابقة ـ إلا مقدمة صريحة للدعوة إلى نسف هذه القواعد وتدميرها.

ولم يكن كبراء الحداثة العربية ـ وإن اتفقوا في هذا الهدف ـ سواء في التعبير عنه. كان فيهم الجريء المُعالن، الذي يقتحم ولا يحتشم. وكان فيهم الباطني المموّه، الذي يلف ويدرو، ويطل من وراء حُجُب.

فهذا يوسف الخال يطرق ما يريد على مهل: فهو لا يدعو إلى طرح قواعد اللغة العربية كلها، بل بعضها يتحدث الخال عن قيدين ثقيلين يقفان في وجه الشاعر، وهما : قواعد اللغة، والأساليب الشعرية المتوارثة، ثم يقول :

«فإن هو خضع لهما تمام الخضوع خرجت قصيدته مبذولة جامدة آلية، وإن تمرد عليهما تمام التمرد خرجت قصيدته هذراً لا حضور له. أما الصحيح فهو أن يعترف الشاعر الأصيل الموهوب بقواعد لغته وأصولها، وبمبادىء الأساليب الشعرية المتأثرة بهذه اللغة والمتوارثة في تاريخها الأدبي، وفي الوقت ذاته يأخذ لنفسه قدراً كافياً من الحرية لتطويع هذه القواعد والأساليب، ونفخ شخصيته فيها..»(١)

ويشرح هذا التطويع فإذا هو بعض التمسك بقواعد اللغة، يقول «إن بعض التمسك بقواعد اللغة وأصولها متطلب من جميع أنواع الكلام..»(٢)

وأما المجاهرون بدعوة التدمير فهم كثر يقول أحمد عبد المعطي حجازي «المطلوب هو تدمير الأساليب والصور والصيغ اللغوية، وابتداع أساليب وصور جديدة تتسع لمعارف العصر التي عجزت عنها اللغة القديمة. فلا بد إذن من تدميرها، والخروج من سجنها، وابتداع لغة جديدة، لأن القواعد من عمل الإنسان، فهو يستطيع دائماً أن يعدلها بقواعد

---

١ ـ الحداثة ص١٩.

٢ ـ السابق : ص٢٠.

أخرى. فقد اتفق الناس على أن يكون الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً، وبإمكانهم أن يتفقوا على العكس..»(١)

وهكذا ـ بجرّة قلم ـ يريد أحمد عبد المعطي حجازي أن يدمر قواعد اللغة العربية الفصحى، التي لا يُفهم القرآن الكريم، ولا تراثنا الأدبي والفكري خلال ما يزيد على خمسة عشر قرناً، إلا بها، وأن يفتح باب العبث أمام من يشاء لكي يكتب كما يشاء، ويجرّب قواعد جديدة لتخرج اللغة ـ وهم أهل الحرص عليها ـ من سجنها، وتغدو قادرة على مجاراة العصر، وكأن هذه اللغة لا تاريخ لها ولا جذور. وإنما حداثيو اليوم هم ـ كما ذكر الحجازي نفسه ـ «أول خالق لها».

ولا يفتأ الحداثيون يردّدون عبارات «التدمير» و«التخريب» و«نسف القواعدية اللغوية» وغير ذلك مما يطوي في ثناياه حقداً أسود على هذه اللغة يقول أحدهم :

«إن حداثة الشعر اليوم ـ من حيث الدلالة والبنية التعبيرية ـ تحدثك على المستوى الأفقي والعمودي للكلمة بشكل تتعقد فيه التراكيب النحوية وتتشابك لكي تميزها حصراً عن الصيغ والتراكيب المألوفة... إن صفة الشعرية التي تطلق على الحداثة تستمد قوتها النظرية من عنصر التخريب الممارس على اللغة : subversion of syntac..»(٢).

وكان أسطون الحداثة، وأحد رموز التنظير الفكري لها ـ كمال أبو ديب ـ قد نعى اللغة، وأعلن ـ وهو المحي المميت في عالم الحداثة ـ أنها غدت جثة ميتة، وأرضاً يباباً. قال :

«الحداثة ـ في كل تجلياتها ـ وعي ضدي حاد للغة، وبالتخصيص لأزمة اللغة. في هذا الوعي تبدو اللغة أرضاً خراباً، ساقية جفت ولم يبق في

---

١ ـ مقال له في جريدة عكاظ : ١٩٩١، نقلاً عن كتاب «الحداثة سرطان العصر» ص١١.

٢ ـ مجلة الثقافة الأسبوعية الدمشقية، عدد : ١٩٩٤/٦/١١، من مقال «حول الحداثة الشعرية».

قاعها سوى الرمال المتشققة، شجرة يابسة في صحراء رمادية. وفي هذا الوعي يصبح السؤال الباهر هو كيف تُعمَّر هذه الأرض الخراب من جديد؟كيف تدور الساقية؟... ويأتي جواب الحداثة باهراً كذلك تفجير اللغة، نسف اليابس والخراب من الداخل..»(١)

ولا يكتفي أسطون الحداثة بذلك، بل تكمل ورقةُ نعيه اللغة حديثها مبينة أن الحداثة لا ترى اللغة جثة هامدة فحسب؛ إذ لو كان الأمر كذلك لانتعش أمل بإحيائها عن طريق هذا التفجير المزعوم، وعن طريق نسف الخراب المُدَّعى، ولكنها لغة لا أمل في إحيائها أبداً، مادامت مكبلة بفكر معين، ونظام معين، ويبدو الحل الذي لا مناص منه عندئذٍ لغة أخرى تخالف عن الأولى الميتة كل المخالفة.. يقول أبو ديب «الحداثة لا ترى موت اللغة فقط، ولو رأت هذا الموت واكتفت بذلك، لتحولت إلى رؤية وحيدة البعد، وفقدت شيئاً من جوهرها الأصيل. ففي اللحظة نفسها التي ترى الحداثة اللغة فيها أرضاً يباباً، جثة هامدة، تراها أيضاً ـ وإلى درجة باهرة الحدة ـ لغة مكدسة محشوة بالسلطة، لغة يثقلها تاريخ الإيدلوجيات السلطوية التي صنعت تاريخ الثقافة، هكذا تبدو اللغة عبئاً ثقيلاً، قوة ضخمة من قوى الفكر المتخلف، التراكمي، السلطوي. هكذا تعاين اللغة باعتبارها لغة السلطة فقط ولا شيء آخر. وتؤدي هذه الرؤية إلى تحويل اللغة نفسها إلى كابوس الثقافة السلطوية الضاغطة على عصب الحياة الجديدة المتبرعمة، وإلى دريئة السهام الممزقة التي تصوبها الحداثة. »(٢)

نعم، لقد، أصبحت لغتنا ـ ذلك العبء الثقيل، والقوة الضخمة من قوى الفكر المتخلف ـ دريئة تمزقها سهام الحداثة المميتة بلا رحمة، مادام أرباب هذه النزعة قد قرروا ـ وهم أهل الحل والربط ـ أن لغتنا ميت لا أمل في إحيائه، ولا علاج له، ما استمرت مستمسكة بنظام سلطوي معين، وسبباً لانحطاط الفكر.

---

١ ـ مجلة فصول : العدد الرابع، المجلد الثالث (١٩٨٤) ص٤٣.

٢ ـ السابق ص٤٣

ومن هذا السهام التدميرية التي تطلقها الحداثة على اللغة العربية قول أبي ديب :

«لأن اللغة هي الجهاز الاجتماعي المنظَّم فإن ثورة الحداثة على اللغة، ومحاولة تأسيس لغة فردية متجددة طرية لدى الفنان الفرد تصبح المحور الذي تتبلور فيه أزمة علاقة الحداثة بالجماعة، ذلك أن الحداثة كانت ـ ولا تزال ـ حركة في اتجاه المجتمع..»(١)

وقوله «لغة المجتمع هي بالتحديد اللغة، النظام الاجتماعي الموروث، ولغة الحداثة هي اللغة النقيض لهذه اللغة الموروثة، وهنا يحدث الشرخ بين الحداثة وبين الشريحة الإنسانية التي إليها تنتمي. وكلما ازداد تمرد الحداثة على اللغة ـ النظام الموروث ـ ازداد الشرخ عمقاً بينها وبين الشريحة الاجتماعية التي إليها تنتمي لا لأن الحداثة تغير علاقتها باللغة ـ النظام ـ بل لأن التغير الذي تخلقه الحداثة يؤدي في النهاية إلى تغير اللغة النظام عينها، وإلى تحول هذه اللغة الجديدة المبدعة إلى لغة المجتمع..»(٢)

وكيف يتم تدمير اللغة وتفجيرها، وتوليد لغة جديدة لا علاقة لها باللغة الموروثة التي نعرف، اللغة النظام كما يسميها أبو ديب، أي لغة القرآن والتراث العربي الإسلامي ؟ يتم ذلك عند أهل الحداثة بتدمير نظامها، ونسف قواعدها، وتحويلها إلى بناء غير متشكل، لا يضبطه ضابط، ولا تدل عليه رسوم ولا ملامح.

يقول كمال أبو ديب : «تكون الحداثة ـ بين ما تكونه ـ تدميراً للغة من الداخل، تدميراً للقواعدية فيها، ومحاولة لإعادتها إلى بناها اللا قاعدية، اللامتشكلة. ويتم ذلك ـ في الحداثة ـ عن طريق تدمير بنية الجملة الدالة

---

١ ـ السابق : ص٤٤.

٢ ـ السابق نفسه.

بما هي نسق واضح من القواعد المنفذّة، وتحويل الجملة إلى سلسلة من الإمكانات والتداخلات. ذلك هو ما فعله جويس على وجه الدقة، وما يفعله أدونيس في «هذا هو اسمي» أين تبدأ الجملة وأين تنتهي ؟ ما العلاقات التركيبية بين مكونات الجملة ؟ بل ما المكونات نفسها ؟ بل ما الجملة ؟ هنا تصبح الجملة هيولى قابلة للتشكل في أكثر من شكل، أي تصبح لا متشكلة..»(١)

ويقول مرة أخرى فى رفض التشكل، والدعوة إلى التحرر من القواعد «الحداثة ـ إذن ـ هي فاعلية نفي الشكل، فاعلية خلق اللا متشكل. لكنها في ذلك ليست إلا تجلياً فقط لهوس أعمق، هو الهوس برفض السلطة، السلطة التي يكتسبها الشكل ـ كل شكل ـ بحكم كونه شكلاً، لا لشيء آخر..»(٢)

ويردد أحد تلاميذ الحداثة هذه الأفكار بشكل أجرأ وأصرح، فينطلق من فيه ـ في غمرة الحماسة لركوب الموجة البراقة، والتشبه بالأرباب ـ كلام «لو ضربه مرة على محك الموضوعية ـ التي يزعم الحداثيون أنهم يعرفونها ـ لخجل من قوله :

«بوسعنا أن نقول إن للشعر خاصة، وللإبداع عامة، نحوه الخاص، لنجرؤ قليلاً فنقول إنه ضد النحو، تتحرك فيه اللغة وفق منطق شعري خاص. لم يعد لمقولات المطابقة، والإفراد، والتثنية، والجمع، والتذكير، والتأنيث، وحركات الإعراب، ما يقتضي وجودها في خارج النص »(٣)

ويقول هذا التلميذ في موضع آخر «أصبح من خصائص القصيدة الجديدة ذلك التركيب غير العادي للعبارة..»(٤)

---

١ ـ السابق ٤٧

٢ ـ السابق نفسه

٣ ـ نقلاً عن كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» ص٤٤.

٤ ـ السابق ص٤٠

تلك إذن هي اللغة التي تريدها الحداثة، لغة بلا قواعد ولا قيود، لغة غير منضبطة، لا تقوم بينها روابط من منطق أو عقل. تبهت فيها مقولات الإفراد، والتثنية، والجمع، وعلامات الإعراب، ورفع الفاعل، ونصب المفعول. ويبدو ذلك كله كلاماً فارغاً، أغلالاً سخيفة، تقيد الكاتب الحداثي، الذي ينبغي أن يقول على هواه، وأن يخترع القواعد التي يريد، ويحطم مالا يريد، ليوجد لغة جديدة «لا متشكَلة» تحلَ محلَ اللغة القديمة «المتشكلة» التي ماتت، ولا أمل في بعثها..

ولقد حققت الحداثة هذا التخريب اللغوي في ميدان التطبيق كما حققته في ميدان التنظير، فأفرزت آلافاً من الترهات ـ المسماة شعراً ـ مكتوبة بهذه اللغة السقيمة المتحررة السائبة، التي لا تعرف فيها مكونات الجملة، ولا دلالات الالفاظ، ولا وجوه ارتباط بعضها ببعض، ولا يستبين فيها رأس من ذنب، إن كان لها رأس أو ذنب.

الدعوة إلى التسكين :

من ضروب التدمير الذي تمارسه الحداثة العربية المعاصرة لقواعد اللغة الدعوة إلى تسكين أواخر الكلمات وهي ليست جديدة، بل هي اجترار لآراء قديمة شاعت وذاعت، ولكن لم تكتب لها الحياة بعد أن لفظها الوجدان العربي والإسلامي.

لقد كان من السهام الكثيرة التي وُجَهت إلى جسد العربية سهم الدعوة الفائلة إلى تبسيط النحو، وتسهيل القواعد، ومما زُعم تبسيطاً وتيسيراً القولُ بتسكين أواخر الكلم. وهاهي ذي حداثة اليوم تعيد الدعوة جَذعة، وهي تحاول أن تبعث إلى الحياة وئيداً قديماً، وأن تحرّك في شرايينه الدّماء مرة أخرى.

وإذا صح ما نقله الدكتور أحمد مختار عمر عن الروائي يوسف السباعي يكون هذا حقاً «أعنف هجوم في العصر الحديث على قواعد النحو

العربي. »(١) ويكون من بواكير الاتجاه الحداثي في هذا السياق

يقول السباعي ـ في رواية أحمد مختار عمر(٢) ـ : «يجب أن نتحلل من هذه القيود السخيفة. لماذا كل هذا التعب ؟ ألأن العرب منذ ألف سنة ـ كذا ! ـ رفعوا هذه ونصبوا تلك. . لنسكن آخر كل كلمة، ولنبطل التنوين. ولنقل الجمع بالياء فقط، ولنحرم أدوات الجزم والنصب من سلطانها يجب أن يزول احتكار اللغة بقيودها وقواعدها ونحوها وصرفها . وعلى أية حال إن لم نحطمها الآن فستحطمها الأجيال القادمة..».

وتتخذ الدعوة إلى التسكين اليوم ـ على أيدي بعض الحداثيين ـ أبعاداً أعمق، فهي تخرج من حيز الكلام النظري إلى التطبيق.

كتب هادي العلوي، وهو حداثي ماركسي لينيني ـ كما يسمي نفسه ـ مقالاً في العدد الأول من (قضايا وشهادات) بعنوان «طه حسين والتعصب الديني» وقد استعمل في صياغته «النحو الساكن» قائلاً في الحاشية «كتبت هذه المقالة على النحو الساكن. وهو موقف يدعو إليه الكاتب في إصلاح اللغة »(٣) وراح يستعمل في سبيل هذا الإصلاح المزعوم أمثال هذه التعبيرات «يستلزم ذهن مستريح قانع بما لديه» و«صارت دين رسمي للدولة» و«اتخذوا لهم مذهب كلامي» و«لتصبح جزء من الكيان السياسي» و«أحدث تغيير عميق» ومئات التعبيرات الأخرى الخاطئة..»(٤).

وعلى أن مقال الحداثي المذكور ـ الذي يُصْلح اللغة ـ لم يلتزم تشويه أواخر الكلمات بتسكين ما كان متحركاً على نحو ما ذكرنا. ولكنه

---

١ ـ انظر مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث (١٩٨٤) ص١٤٦

٢ـ السابق نفسه

٣ ـ قضايا وشهادات، العدد الأول ٣١٧.

٤ ـ السابق . ٣١٣، ٣١٧ ٣١٨، وكل صفحة تقريباً.

انطوى على تخريب آخر لا علاقة له بالتسكين، كأمثال هذه العبارات «يوفرها له مندوبي الصحف» و«باثنا عشر مليون فتيل» و«الأمويين متهمين» و«كان الأمويين أنفسهم قد أتخذوا و«أخذت الفرقتين السياسيتين بالخوض» و«لأن حقيهما منفصلين في العادة» و«وأنكر الأزهريين»(١) وكثير غيرها.

ويبدو أن هذا الحداثي ـ الماركسي اللينيني ـ قد استمرأ هذه اللعبة التدميرية، فانتقل في مقال آخر له(٢) إلى التنظير، وراح يتحدث عن مسوغات الدعوة إلى التسكين، فرأى أن تحديث المجتمع يستدعي تحديث اللغة، ومثاله الأرفع ـ بطبيعة الحال ـ الصين، وما صنعته في لغتها كما يدّعي. وأزمة اللغة ـ عنده ـ سببها انقساها إلى فصيح وعامي. وهذه الأزمة في العربية أشد وأعمق، بسبب الهوة الشاسعة بينهما، لأن الإعراب موجود في الأولى، ولا وجود له في الثانية. ولما كان من المستحيل أن تتقدم العامية نحو الفصحى فتصبح معربة؛ كان بدهياً عند هذا العالم النِّحرير أن تقدم الفصحى على هذه الخطوة، وهو يرى ـ خلافاً لما قرره اللغويون ـ أن الإعراب يلبِّس المعنى ويغمِّضه، ويضرب لذلك هذا المثل، وهو أنه استمع مرة إلى تقرير طبي في التلفزيون، وكان المذيع يقول . «إن الوصفة الخاطئة للدواء «وهو يقصد «إن الوصف الخاطىء للدواء» ولكن الالتباس حصل بسبب نبره للفتحة على «الوصف الخاطىء».

ومن البراهين التي قدمها على فساد الإعراب أن الفلاح يسهل عليه فهم «يجبْ حمايةُ الفلاحْ من التاجرْ بإقامةْ سوقْ حكوميةْ لاستلامْ المحاصيلْ» وينبهم عليه المقصود إذا قرئَ الخبر بالصيغة المعربة هكذا . «يجبو حمايةُ الفلاحي من التاجري بإقامتي سوقن حكوميتن لاستلام المحاصيلي».

---

١ ـ السابق.

٢ ـ انظر مقاله «هوامش حول مطالب التحديث اللغوي» في (قضايا وشهادات حداثة ٢) ص٩٣ ـ ١٤٠.

وبعد إيراد هذه الأمثلة وكثير غيرها مـمّـا يفصح عن تعنّت مصطنع سخيف، وعن جهل ـ أو تجاهل ـ عجيب، ينتهي هذا الحداثي إلى ما يريد الانتهاء إليه، وهو طرح الإعـراب، وتسكين أواخـر الكلمات، وذلك للـوفـاء بمطالب الثقافة العصرية، وخدمة لتطور العلوم ثم يعتذر في خـاتمة مقاله عن إثم عظيم ارتكبه وهو أنه التزم في كتابته الإعراب الكامل، ولكن يشفع له أنه فعل ذلك على كره منه، بسبب مساومة من هيئة التحرير، ويقـول : «وأنا على موقفي من الكتابة بالنحو الساكن»(١)

وهكـذا، فنحن أمـام سهم آخـر من سهـام الحقـد والتخـريب التي توجهها الحداثة إلى اللغة العربية لقـد خـرج الكـلام النظـري على تسكين أواخـر الكلم إلى تطبيق عملي، يمارس هـذا الانتهـاك المتعمّـد لقواعد اللغة الفصحى، ويعـدّه دعوة إصلاحية، ويفتّـح الباب أمام الاخرين من جاهلين بقواعد اللغة، ومن حاقدين حـراص على تدميرها، كي يلجوه بلا خوف، ولا حياء، ولا مواربة، مستمسكاً بحجج أوهن من بيت العنكبوت.

تبنّـي العامية :

الدعوة إلى العامية قديمة، أذاعها منذ مطلع هذا القـرن المستشرقـون والمنصّـرون من أمثـال الألـانى فلهلم سبيتـا، والإنكليـزي السير وليــام ويلككس، والألماني كارل فولرس، والإنكليزي سلدن ولمور، واللورد دفرين البريطاني، وغيرهم، ثم ارتسم مراسم هؤلاء من أبناء جلدتنا من تربوا على موائدهم، ورضعوا من لبـانهم، من أمثـال لطفي السيـد، ومـارون غصن، وسلامة موسى، ولـويس عـوض، وأنيس فريحة، وأنطون مطر، وسعيـد عقل، وكثيرين غيرهم.(٢)

وجوبهت هذه الدعوة الحاقدة ـ في ظل التنامي القومي والإسلامي ـ

---

١ ـ السابق : ١٤٠.

٢ ـ انظر كتاب الفصحى في مواجهة التحديات . ١١١ ـ ١٤٦.

بالمعارضة والتفنيد، وتصدت لها أقلام الغُيرُ من أبناء هذه الأمـة، فـأبطلت حجج دعاتها، وفضّـحت زيفها.

ويعود فرسان الحداثة العربية المعـاصرة اليـوم ليحملـوا رايـة هـذه الدعوة، وليرفعوها معلمـاً بارزاً من معالم حداثتهم، وهي تتسلح على أيدي هؤلاء المفسدين الجدد بأسلحة أكثر تطوراً، وأشـد جـلاء، وأبعـد مـرامي وأهدافاً، بل إنها تحتـل في حيـز التطبيق العملي مساحة لم تحلم بهـا تلك القديمة؛ إننا اليوم أمام موجة عارمة كاسحة تسعى ـ جاهدة ـ إلى إحـلال العامية محل الفصحى، وهي تتبناها لغة كتابة في العمل الأدبي بأكمله.

وإذا كنا عرفنا عـدداً غير قليـل من كتـاب القصـة المعـاصرين ممن استعملوا العامية؛ فإن ذلك لم يجاوز عندهم كتابة الحـوار، ولكن فـاشيـة خطيرة تفشو اليوم، وهي التزام العامية في القصة كلها وهـذا مـا صنعـه القاص المصري يوسف القعيد في أحدث رواية صدرت له في (مايو ١٩٩٤) وعنوانها «لبن العصفور» ولعله ـ وقد اغتذى بأفكـار الحـداثـة ـ رأى أن كتابة الحوار وحده بالعامية غـدا عتيقـاً، والحداثة النـزّاعة إلى نسف كـل قديم لابد أن تتجاوز ذلك، فالتزم القعيد العاميـة في كتابة الرواية كلها من ألفها إلى يـائهـا، ثم عبّـر في بيان نشره في أخبـار الأدب يـوم (١٥ مـايـو ١٩٩٤) عن فرحته العارمـة بهـذا الفتـح العظيم الـذي حققـه، وبيّـن أن الكتابة بالعامية كان هاجسه المستمر، وراح يقول :

«ظلت الكتابة بالعـاميـة وجعاً يطـاردني، لأنني عنـدمـا أكتب عن الهوامش البشرية وبالفصحى أشعر أنني مندوب عنهم، أكتب نيابـة عنهم، أترجم كل ما في حياتهم إلى فصحى غريبة عنهم، إن ذلك يقلل من الصدق الذي أبحث عنه في كافة ما كتبت..»(١)

١ ـ انظر «الكتابة بالعامية» لإبراهيم سعفان، في مجلة المنتدى، العدد (١٣٣) آب (١٩٩٤)

والقعيد ـ في كتابته القصة كاملة بالعاميـة ـ مسبـوق إلى هـذا العبث بمحـاولات أمثال موريس عواد في رواية «السُّـور» وقيصر نصر في «قصة موران».

ومن الواضح أن القعيد ما يزال مستمسكاً في تسويغ كتابته بالعامية بحجج بالية لا ترتكز على أي أساس واقعي أو فني. فليس صحيحاً أن العامة لا تفهم الفصحى، كما أن أبسط قواعد الفن تعلّم المبتدئين أن الواقعية لا تعني نقل الواقع نقلاً فوتوغرافياً حرفياً، ناهيك عن عجز العامية التام عن أن تكون لغة فن راقٍ يُكتب له الذيوع أو الخلود.

ويرسّخ القعيد في هذه الرواية التي كتبها كاملة باللهجة المصرية تياراً تنادي به الحداثة، وتشجع عليه، وتجعله من ملامحها الكبرى. كذلك المقال الذي نشر في العدد الأول من مجلة مصرية جديدة تحمل اسم «الجراد» وتتبنّى شعار «الشعر المصري الحديث» وتعلن «التجديد والتمرد على كل شيء، وتبدأ تمردها على الأخلاق بنشر القصائد المكشوفة، وعلى اللغة العربية بنشر المقال المذكور...»(١)

وعنوان المقال «في اللغة المصرية المعاصرة» وهي ـ كما يسميها الكاتب ـ لغة أهل مصر، التي ينبغي أن تصبح لغة البلاد الرسمية للقضاء على ازدواجية اللغة، والمقال مكتوب كله باللهجة العامية.(٢) مما يعني أن ما يجري الآن من كتابات بالعامية ليس محاولات فردية، ولكنه «تيار يحشد نفسه ليحقق أهداف ولككس وعبد العزيز فهمي وسلامة موسى ولويس عوض وأدونيس للنيل من اللغة العربية وتراثنا ومعتقداتنا.»(٣)

والحق أن الدعوة إلى العامية هي ـ كما ذكرنا ـ ملمح بارز من ملامح الحداثة، وقل أن يتخلف أحدٌ من رموزها عن الإعلان عنه، أو الحماسة له صراحة أو إيماء، وعن النظر إلى العامية ـ خلافاً للمعهود ـ على أنها لغة أدب وفن، لا تقل عن الفصحى شأواً إن لم تتفوق عليها،

---

١ ـ إبراهيم سعفان، جريدة البيان (١/٩/١٩٩٤م).

٢ ـ انظر مجلة الجراد، العدد الأول (مارس : ١٩٩٤) ٧٩ ـ ١١٢

٣ ـ إبراهيم سعفان، البيان (١/٩/١٩٩٤).

وفُتح ـ تحت ستار هذا الإيحاء المزيف ـ البابُ على مصراعيه أمام الشعر العامي والحكايات العامية، واطلق عليه اسم «الأدب الشعبي» وراحت صحف ومجلات كثيرة تخصِّص صفحات في كل يوم لنشر هذا الادب، على حين لا يحظى منها الأدب الفصيح بغير صحيفة واحدة أو أقل في الأسبوع، واحتلت اللهجات العامية الحالية حيزاً في الدرس الجامعي، وامتلأت المكتبة العربية بعشرات المؤلفات الأكاديمية التي تدرس الأدب العامي، واللهجات العامية، على نحو ما يدرس الأدب الفصيح، «وخرج هذا الدرس ـ في أحيان غير قليلة ـ عن أن يكون عوناً على فهم الفصحى، أو شدّاً لأزرها، أو محاولة لردم الفجوة بينها وبين اللهجات ليبدو أقرب إلى الحماسة لهذه العامية، وإجراء لدماء الحياة في شرايينها، وتشجيعاً لها على النمو والاستعلاء.

قال محمد النويهي ذات مرة عن القصائد العامية التي ينظمها صلاح جاهين وأمثاله إن لها من الحيوية ما لايوجد في مجموع الشعر التقليدي الذي انشأه الشعراء المقلدون منذ البارودي إلى يومنا هذا .(١) وكتب إدوار الخراط في مجلة فصول دراسة موسّعة عنوانها «قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينات» وهما من شعراء العامية المصرية، التي يسميها الخراط ـ كما سمّاها القعيد وغيره من أصحاب الدعوة إلى العامية ـ «لغة أهل مصر» في إيحاء خبيث أن اللغة العربية الفصحى ليست لغة أهل مصر، بل هي لغة غريبة عنهم، أو لعلها مفروضة عليهم فرضاً بقوة الحديد والنار.

قدم إدوار الخراط شاعر العامية بحفاوة قائلاً «نحن هنا مع شاعر يكتب بالعامية التي لا أعرف إلا أن أقول عنها ـ لغة أهل مصر ـ لا أريد أن أسميها اللغة العامية لسببين أولاً، لأن في هذه التسمية نوعاً من التعالي الموروث القالبي، وأرجو أن نحذر من «القوالب الإكليشيهات» وأن نتوقّى

---

١ ـ الحداثة ليوسف الخال : ص٥٧.

التعالي. والسبب الثاني والأهم، أن هذه اللغة هي أساساً لغة فنية، أو على الأصحّ أداة فنية، فليست هي اللغة التي يتحدث بها عامة الناس في شؤون معاشهم أو مماتهم.. ومنذ أن دخلت هذه اللغة ـ لغة أهل مصر ـ «أرض بلوتولاند» على يد لويس عوض، في أواخر الأربعينيات، لم يعد من الممكن أن نعدها مجرد لغة «عامية» أو لهجة «متدهورة» من لهجات العربية الفصحى، أو حتى لغة «العامة» بمعنى لغة «الشعب» ولم يعد من الممكن أن ينظر إليها أي إنسان من عل. ومنذ ذلك الاقتحام القديم البهيج، الذي مازال حتى الآن محفوفاً بالخطر، بدأت لغة أهل البلد تحمل بحق ـ في سياقها الفني ـ أعباء العصر، وتكسب شحنات ثقافته..»(١)

ويبدو الخراط مزهواً بفُشُو هذه الظاهرة، ظاهرة الكتابة بالعامية، وهو يراها فتحاً عظيماً، ويتباهى بأنها أصبحت تياراً عظيم الخطر يقول «ما يهمني الآن هو أن أشير إلى حقيقة ما واقعة، هي ظاهرة الشعر المكتوب بهذه اللغة. لم نعد بإزاء مجرد تجارب عابرة، أو اقتحامات تحدث وتمضي، أو شطحات فردية، بل أمام ظاهرة حقاً لها وزنها ونحن نراها في السبعينيات من هذا القرن تحتشد، لا أقول تتضخم، بل أقول تتأكد، وتجتذب خبرات متزايدة بأعداد متزايدة، أي أن لها بحق جاذبية خاصة، وقوة خاصة، ومقدرة خاصة..»(٢)

ويقول في الثناء على هذه اللهجة العامية، وبيان حيويتها ومقدرتها على الوفاء بمتطلبات الحياة والفن «أريد أن أثبت لهذه اللغة المصرية ـ في شعرها الحديث ـ أصالة، ولندع الآن أجروميتها وقواعد نحوها. وإنما الأصالة التي أعني هي تحدرها مباشرة من الحساسية الثقافية العامة المعاصرة، بكل ما تحمل هذه الحساسية من تراث، وكل ما تسعى إليه من تحقيق في وقت معاً..»(٣)

---

١ ـ مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الرابع (١٩٨٤) ص٦٨

٢ ـ السابق نفسه

٣ ـ السابق ٦٩

ويقول في موضع آخر مشيداً بمقدرة العامية «أريد أن أقول ببساطة إننا أمام ظاهرة، واقعة، وأنه لم يعد من الممكن أن يماري أحد في أن للغة المصرية شعرها، وأنها قادرة على أن تفي بهذا الوعد، وأن تحقق هذه البشارة، أي أن تحمل أعباء الشعر، الشعر فحسب، على إطلاقه، دون تحديد...»(١)

وكان لويس عوض ـ الذي تدين له الحداثة بالولاء التام ـ قد أيقن بعد اطلاعه على الشعر الأوروبي المعاصر أن الحداثة لا تتحقق إلا بكسر شيئين عمود الشعر القديم، وعمود اللغة. وتحقيقاً لهذا الكسر تبنى لويس عوض ـ كما يقدّمه غالي شكري فرحاً مزهواً بصنيعه ـ كتابة الشعر بالعامية؛ لأنه «لاحظ في أثناء دراسته لمبادىء اللغة الإيطالية أن المسافة بين اللاتينية والإيطالية في الحصيلة اللفظية وقواعد النحو والصرف أقل بكثير من المسافة بين اللغة العربية والعامية المصرية...»(٢)

ولأن الإيطالية ـ وغيرها من النماذج الغربية جميعها ـ ينبغي أن تكون عند لويس عوض وأمثاله، الشاهد على العربية، والمهيمنة عليها، ومثالها الذي ينبغي أن يحتذى؛ تساءل لويس عوض «لماذا يترك المصريون عاميتهم بين جدارن التراث الشعبي، أو على ألسنة قلة نادرة من الشعراء الموهوبين كبيرم التونسي ؟ ولكن علامة الاستفهام ما لبثت أن ذابت في زحمة حياته العلمية بالجامعة، فلم يترك لنا سوى بضع قصائد بديوانه «بلوتلاند» وكتاب صغير يؤرخ لرحلته في أوربا، هو «مذكرات طالب بعثة» لم يتح له النشر إلا في تشرين الثانى «نوفمبر» ١٩٦٥، ولا تعنينا «مذكرات طالب بعثة» إلا في أن كاتبها كان يمتلك ناصية العامية المصرية نثراً، كما سبق أن امتلكها شعراً وأن العامية قادرة على تبني «شعر الخاصة» قادرة على التجريب، قادرة على استيعاب أعمق هموم العصر والجيل...»(٣)

---

١ ـ السابق ٦٩.

٢ ـ شعرنا الحديث، إلى أين ص٣٣.

٣ ـ السابق نفسه

ويعلن غالي شكري في أكثر من موضع عن ترحيبه بهذه التجربة العوضية، وعن رضاه التام عنها، وعن قناعته بصلاحية اللهجة المصرية العامة لغةً للشعر المصري، يقول :

«بما أننا شعراء مصريون أولاً ـ على سبيل المثال ـ فنحن نرحب بالعامية المصرية لغةً للشعر المصري دون غيرها من العناصر التي اقترحها وجرّبها لويس عوض...»(١)

ولا يتردّد غالي شكري عند المقارنة بين من سمّاهم «المحافظين» أو «أساتذة الأدب الرسمي» وهم الذين يلتزمون الفصحى، ويقسمون الأدب إلى «فصيح» و«شعبي» وبين «الحداثيين» وهم آباء الأدب الشعبي، أقول لم يتردد عند الموازنة بين هذين الفريقين أن ينحاز إلى الفريق الثانى بلا استتار ولا تحشم.

يقول عن الفريق الأول «ظلّ المحافظون دوماً في الحقل الأدبي هم دعاة الجمود اللغوي، وحماة الأدب الرسمي، وهم المشرعون الأول لتصنيف الأدب إلى رسمي وشعبي الأول، هو ما اتخذ الفصحى أداته التعبيرية، والآخر هو ما اتخذ العامية المصرية. وبالطبع كان المحافظون يتفاوتون في درجات التزمت والجمود...»(٢)

ويقول عن الفريق الثانى ـ دعاة العامية ـ «أما آباء الأدب الشعبي (أو العامي) فكانوا يصدرون أحياناً عن مفهوم حضاري متقدم لمعنى اللغة، كما نجد عند لطفي السيد، وعبد العزيز فهمي، وعبد القادر حمزة، وسلامة موسى...»(٣)

---

١ ـ السابق ص٤٠.

٢ ـ السابق ص٥٧

٣ ـ السابق نفسه.

ومضى يشيد بشعراء العامية في مصر ولبنان، كبيرم التونسي، وفؤاد حداد، وصلاح جاهين، والأبنودي، وميشال طراد، وموريس عواد، وغيرهم. ويرحِّب بتجاربهم أعظم ترحيب، ويراها ـ على مذهب أهل الحداثة ـ تجارب عظيمة جديرة بالدرس والاحتذاء..(١) .

وكان يوسف الخال من قبل قد جعل الفصحى أحد المعوقات التي تحول بيننا وبين اللحاق بالعصر، وهي سبب اضطراب عظيم في الفكر وفي الكتابة، وبرزخ يحجبنا عن عالم الحداثة، يقول

«أولى هذه الصعوبات اللغة. فنحن نفكر بلغة، ونتكلم بلغة، فهل يكون أننا في الواقع لا ننشىء أدباً لأننا لا نكتب بلغة الشعب ؟ أما بدأ الأدب الإنكليزي مثلاً بتشوسر، والإيطالي بدانتي، حين كتبا باللغة التي طورتها الألسن..»(٢)

وإذا كانت الفصحى ـ عند الخال وأمثاله من عصابة الحداثة ـ تقف عائقاً دون الوصول إلى أدب حقيقي، فإنها لجديرة عندئذٍ أن تتلقى سهام السخرية والحقد، وأن تكون موضع الانتقاص والازدراء. يقول الخال «هذا الحرص على تجميد اللغة في قواعدها القديمة المتوارثة دليل على أن العقل العربي غير حديث بعد، أي لا علمي ولا علماني، بل لا يزال يخضع الحقائق الموضوعية للرغائب الذاتية على ألسنة المتكلمين بها، على أن رغبتنا الذاتية في أن نرى أنفسنا أمة عربية موحَّدة تحملنا على التمسك بلغة عربية موحدة.. والواقع أننا استنفدنا ـ أو كدنا نستنفد ـ منذ أبي نواس إمكان تطويع اللغة الفصحى لحاجة التعبير الحي النابض عن خلجات نفوسنا وتأملات عقولنا، ففشلنا في المسرح، وفي السينما، وسنفشل قريباً

---

١ ـ السابق : ٥٨ ـ ٧١.

٢ ـ الحداثة . ص٦.

في الرواية والقصة حيث اقتنعنا حتى الآن باستعمال اللغة المحكية في الحوار، وسيأتي يوم ندرك فيه أن الحقيقة لا تتجزأ، وأن ما لايصح أن يكون لغة المسرح والسينما والحوار القصصي، لا يصح أيضا أن يكون لغة الأدب في جميع فنونه..»(١)

ولا يفتأ الخال ـ شأن الحداثيين جميعاً ـ يعزف نغمة الحديث عن الانفصام «الحاد» بين لغة الكتابة الفصحى، ولغة الكلام العامي، وتَحمَّل الفصحى ـ بطبيعة الحال ـ دائماً إصر هذه المشكلة التي لا حلّ لها، إلا بأن تتخلى عن مواقعها للعامية، فهي سبب تخلف الأدب العربي، وهي الجدار المقيت الذي تصطدم به كل محاولة تجديدية يقول الخال في إحدى افتتاحيات مجلة شعر :

«اصطدمت الحركة ـ يعني حركة الشعر الحديث ـ بجدار اللغة، فإما أن تخترقه أو أن تقع صريعة أمامه، شأنها شأن المحاولات الشعرية التجديدية، بما في ذلك التوشيح الأندلسي. وجدار اللغة هو كونها تكتب ولا تحكى، مما جعل الأدب ـ وخصوصا الشعر، لانه ألصق فنونه باللغة ـ أدباً أكاديمياً ضعيف الصلة بالحياة حولنا..»(٢)

وهكذا ـ على طريقة الخال وأضرابه ممَن توقفنا عندهم ـ تصوّر الحداثة الفصحى عائقاً في وجه الإبداع الحقيقي، وينفخون رماد المبالغة الماكرة فيما بينها وبين العامية من فروق، ويجسدون ذلك مشكلة عويصة لا سبيل إلى حلها إلا بأن تحل العامية ـ لغة الكلام ـ محل الفصحى ـ لغة الكتابة ـ وليس العكس طبعاً، ناسين أو متناسين أن هذه المشكلة كانت دائماً موجودة، ولم تقف في يوم من الايام عائقاً أمام شاعر أصيل. إن العامية لهجة محلية ضيقة، وهي لغة العامة في كلامهم اليومي والمعاشي،

---

١ ـ الحداثة . ص٧.

٢ ـ مجلة شعر، عدد ٣١، ٣٢ (عام . ١٩٦٤) ص٧ ـ ٨

ولكنها لا تصلح أن تكون لغة أدب رفيع خالد، ولابد ـ إذا توخينا حلاً صالحاً لمشكلة الازدواجية الحاصلة ـ أن نرقى بها لتقترب من الفصحى الأصل. ولكن الحداثة لا ترى حلاً لذلك إلا بأن تُتخذ العامية لغة كتابة مادامت لغة حديث.

يتحدث أحد النقاد عن افتتان شعراء الحداثة العربية بشعراء الغرب في استعمال اللغة المحكية، مما حمل بعضهم على «الاعتقاد أن واحدة من صعوبات اللحاق بشعراء الغرب، واختزال المسافة الإبداعية القائمة. تبدو كامنة في كون الشاعر الغربي يفكر ويكتب باللغة الحية لمجتمعه، في حين أن زميله العربي يفكر ويتحدث بلغة، ويكتب بلغة ثانية .»(١)

وهكذا تبنَّت الحداثة العربية المعاصرة دعوة العامية التي حسبنا أن الأيام وأدتها، بعد أن فنّدت أقلام الباحثين مزاعم دعاتها الأول، وبعد أن تبين للأمة خطرها على دينها، وتراثها، ووحدتها.

إن الدعوة إلى العاميات تعود اليوم جذعة، متذرِّعة بالحجج الواهية القديمة نفسها :

ـ العامة لا تفهم الفصحى.

ـ كتابة الأدب بالفصحى تبعده عن الواقع.

ـ ازدواجية اللغة ـ فصحى وعامية، لغة مكتوبة ولغة محكية ـ تحدث إرباكاً في الفكر، وتشويشاً في الفن، وتحقق برزخاً في وجه الإبداع الأصيل.

ولكن حداثة اليوم تزيد على هذه الحجج الزعم :

ـ أن العامية لغة حيوية متدفقة، تصلح للأدب والفن، وهي لا تقل عن الفصحى طاقات وإمكانات، إن لم تتفوق عليها

ـ أن العاميات هي اللغة الحديثة للشعب العربي.

---

١ ـ في الشعر والنقد : ص٢٠٠.

وكأن دعاة الحداثة هؤلاء يقولون بملء الفم، وصريح العبارة : «إن اللغة العربية الفصحى قد غدت تراثاً، وهي لا تصلح لغة أدب حي متدفق. والعامية هي التي تصلح لذلك».

ولك أن تتخيل ـ في مناخ ما تمر به أمتنا من تناحر وتدابر، وفيما يُدبَّر لها من كيد، ويُتربَّص بها من دوائر ـ كم يمكن أن تكون العامية ـ زيادة على فُؤول حججها من الناحية الفنية ـ عامل تصديع وهدم ' في جدار أمة، تناحرت على كلّ شيء، وما تزال العربية الفصحى ـ لغة الدين والقومية ـ آخر مرفأ يمكن أن ترسو على شاطئه سفينتها التائهة الحيرى

خاتمة وخلاصة

وبعد

خَلص البحث إلى أن الحداثة المعاصرة جنت على اللغة العربية جناية كبرى، ومارست في حقها من ضروب الإفساد والتشويه والتشكيك ما لم تمارسه من قبلها نزعة تخريبية أخرى، ولا غرو، فهذه (الحداثة) قدّمت نفسها ـ وقد تأسّت بنظيرتها الغربية ـ نزعة تدميرية لكل المواريث والقيم والعقائد والأفكار، ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم.

وقد حشدت الحداثة المعاصرة في ثورتها على اللغة العربية الفصحى أفكار جميع من تقدمها، ممن ناصبوا هذا اللسان العداء، وحملوا في أنفسهم البغضاء والشر له، وزادت عليه ما تفتقت عنه أوهامها وأخيلتها السقيمة.

أماعت الحداثة مفهوم اللغة، فلم تعد ـ شأن لغات الناس جميعاً ـ تقوم على المنطق، والترابط السببي، والقواعد المنظمة لعلاقات الألفاظ والتراكيب فيها، بل أضحت مفهوماً مشوشاً غامضاً، يردد مجموعة مبهمات زئبقية لا يُستمسك منها بشيء.

وجرّت هذه الإماعة في مفهوم اللغة إلى الاستهانة بها وبقواعدها وأعرافها، وإلى التجريء على الخطأ والشاذ في استعمالها، وإلى فتح الباب أمام من هبّ ودبّ ليقول ما يشاء كيف يشاء، وكأنما أضحى لكل قائل ـ لا يعرف النحو ـ نحوه الخاص «لكم لغتكم ولي لغتي » ولم يعد أحد يجد غضاضة إن لم يتحرّ الصواب، أو يلتزم القواعد: فهذه ـ كما لقّنته الحداثة ـ أغلال سخيفة، تقف كالسد المنيع في وجه الإبداع الفني، واللغة ليست ملك الأمة، ولا مستودع الحضارة والتراث، ولا وعاء الثقافة والدين، بل هي ملك شخصي لكل نعّاقة، يدمر منها ما يشاء، ويبقي على ما يشاء.

ثم جرّت هذه الاستهانة باللغة العربية إلى الدعوة ـ الظاهرة حيناً والباطنة حيناً آخر ـ إلى تدمير القواعد، وإنشاء لغة جديدة ـ لا متشكلة. لغة لا تخضع لنظام النحو والصرف، بل تتحرر من ذلك كله، وتنطلق على هواها، فتنصب الفاعل ـ إن شاءت ـ أو تجره، أو تسكنه، محاولة أن تستبدل باللغة القديمة (التراثية، المتشكلة) لغة جديدة (حداثية لا متشكلة)

وحظيت العاميات على يدي الحداثة بالترحيب العظيم، ورفعتها واحداً من معالمها الكبرى، ومضت تنفخ فيها الروح، وترقى بها إلى مستوى الفصحى، بل أرفع، وتروج أنها لغة أدب وفن، ذات طاقات هائلة، وتدعو إلى تبنيها لغة للكتابة كما هي لغة للحديث، لتُحل مشكلة ازدواجية اللغة، التي ينتج عنها اضطراب في الفكر والفن.

وبالعامية وحدها يخدم الأدب الجماهير، ويكون غذاء روحياً لهم، لأنه يخاطبهم باللغة التي لا يفهمون غيرها.

وقد زادت الحداثة العربية المعاصرة في هذه الأفكار ـ المستهلكة القديمة ـ أن أخرجت كثيراً منها إلى ميدان التطبيق العملي، فقدمت نماذج مكتوبة بالعامية من ألفها إلى يائها، ونماذج مكتوبة بما سموه (النحو الساكن) ونماذج كثيرة تعمدت تدمير قواعد اللغة وتخريبها، ونماذج لا حصر لها مما لا تقوم العلاقات فيها بين الألفاظ والتراكيب على ترابط سببي أو منطقي، فتبدو أشبه ما تكون بهذيان المحمومين أو السكارى، لا يقبض المتلقي منها على شيء مفهوم محدد.

تَثَبت المصادر والمراجع

أولاً : الكتب

١ ـ الحداثة، سرطان العصر : د. عبد العظيم المعطي، القاهرة.

٢ ـ الحداثة في الشعر : يوسف الخال، دار الطليعة، بيروت : ١٩٧٨م.

٣ ـ الحداثة في ميزان الإسلام عوض محمد القرني، دار هجر، القاهرة ١٤٠٨هـ.

٤ ـ ديوان الشعر العربي أدونيس، المكتبة العصرية، بيروت : ١٩٦٤م.

٥ ـ الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي إيليا الحاوي، دار الثقافة، بيروت : ١٩٨٠م.

٦ ـ زمن الشعر : أدونيس، دار العودة، بيروت : ١٩٧٨م.

ـ شعرنا الحديث، إلى أين ؟ غالي شكري، دار المعارف، مصر.

٨ ـ ظواهر التمرد الفني في الشعر المعاصر د أحمد محمد العزب، سلسلة اقرأ (عدد : ٤٤٢) مصر : ١٩٧٨م.

٩ ـ الغربال ميخائيل نعيمة، بيروت.

١٠ ـ الفصحى في مواجهة التحديات نذير محمد مكتبي، دار البشائر الإسلامية، بيروت : ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١١ ـ في الشعر والنقد : منيف موسى، دار الفكر اللبناني : ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٢ ـ قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) دار عيبال، قبرص : ١٩٩١م.

١٣ ـ قضايا وشهادات (الجزء الأول) دار عيبال، قبرص.

١٤ ـ مقدمة للشعر العربي : أدونيس، دار العودة، بيروت : ١٩٧٩م.

ثانيا : الصحف والمجلات

١ ـ جريدة البيان، دبي

٢ ـ الثقافة الأسبوعية، دمشق

٣ ـ الجراد، القاهرة

٤ ـ مجلة الشعر، بيروت

٥ ـ مجلة فصول (مجلة النقد الأدبي) القاهرة

٦ ـ مجلة المنتدى، دبي

٧ ـ مجلة الناقد، تصدر في لندن

المفهوم النحويّ

في «كلّيات الكفويّ

بين المصطلح والتعريف»

د. غازي مختار طليمات*

أ ـ العربية لغة ولود :

إذا كانت اللغة «أصواتاً يعبِّر بها كلُّ قوم عن أغراضهم»(١) فإن هذه الأصوات مقيدة بقيدين أولهما المدرج الصوتى الممتد من الشفتين إلى أقصى الحلق،(٢) وثانيهما ما تستطيع هذه الأصوات صُنعه في أثناء تقلّبها وتركّبها من ألفاظ مستعملة وألفاظ يمكن أن تستعمل في المستقبل، وكلا الضربين له مقدار محسوب لا تقوى اللغة على مجاوزته. فالألفاظ العربية المستعملة نحو اثني عشر ألف مادة،(٣) والممكنة الاستعمال يرقى بها الحساب إلى أضعاف هذا العدد الضخم. وهي ـ على كثرتها ـ إلى نفاد لا إلى ازدياد، لجمود بعضها أو إهماله. كأكثر المفردات المتصلة بالبداوة

---

* وكيل كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي والأستاذ المساعد للنحو وفقه اللغة فيها

(١) لسان العرب (لغو).

(٢) من الباحثين المحدثين من يقول المدرج الصوتى للأصوات العربية يمتد من الشفتين إلى الحنجرة، ومعنى العبارتين واحد.

(٣) الباحثان د. علي حلمي موسى ود. عبد الصبور شاهين في كتابهما (دراسة إحصائية لجذور معجم تاج العروس باستخدام الكمبيوتر) أحصيا جذور الألفاظ العربية (أي موادها) فبلغت (١١٩٧٨). وقدّرا الجذور المكنة على النحو التالي : أ ـ الجذور الثلاثية ٢١٩٥٢ × ٢٨ ^٣^ ب ـ الجذور الرباعية ٤٠٨١ × ٢٨ جـ ـ الجذور الخماسية ٣٠٠ × ٢٨ ^٥^. وجاء في مجلة الفكر العربي ٦٠ ص ٥٤ ـ ٥٥ أن الجذور المكنة نحو أربعمائة ألف ألف مادة. وهو حساب تقديري غير دقيق

والبادية، ولأن استعمال قسم من مخزونها اللفظي الضخم يعني نفاد هذا القسم أو نقص الرصيد اللغويّ الذي تعتز به.

أما الأغراض فإلى ازدياد لا يصيبه العقم، وإلى تكاثر دائم التجدّد، وتجددها في ميادين العلوم والآداب والفنون وغيرها من آفاق التفكير لا يتوقف عند حد. ولهذا لم يكن بدّ لتلبية حاجات العقل من أوعية لفظية تستوعب أفكاره إما بإبداع صيغ جديدة من مدخرات اللغة القديمة على سبيل الاشتقاق أو النحت، وإما بتحميل الألفاظ المعروفة دلالات لم تكن تدل عليها من قبلُ على سبيل الاشتراك لكي تتمكن اللغة المحدودة الأصوات من مواكبة الفكر الدائم التغيّر والتطور، والثانية أنجع من الأولى وأشيع. قال السيوطي: «قال الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه: لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكن أن تُعقل لا تتناهى، والالفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف، والحروف متناهية، والمركب من المتناهي مُتناهٍ، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى، وإلا لزم تناهي المدلولات».(١)

ولا يعنينا في هذا البحث أن ندرس كل ما استجدت العربية من ألفاظ منذ بداية العصر الإسلامي حتى فجر النهضة الحديثة، فإن دراسة هذه الألفاظ بلْه الإحاطة بها مطلب عسير المنال، يقصر عنه بحث محدود الطول كبحثنا هذا، ويصلح له معجم كبير، يحيط بثروتنا اللغوية الضخمة، أو دراسة مفصلة تميز الدخيل والمعرّب من المبتكر والمولّد، كما تميز أسماء الآلات والذوات والمحسوسات المتداولة في ميادين الحياة من المصطلحات العلمية التي انشعبت أُسراً وطوائف وفق تشعب العلوم التي تمخضت عنها الحضارة العربية الولود. والضرب الأخير بلا جدال يُعدُّ أولى بالدرس مما سواه، لأن تطور كل علم من العلوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح مصطلحاته ودقة دلالاتها.

---

(١) المزهر ١/ ٤١.

وفي هذا البحث لا يعنينا كذلك أن ندرس مصطلحات العلوم كلها، ولا مصطلحات علم واحد في كل ما ألف أرباب هـذا العلم من أسفـار مفصلـة ورسائل مجملة، فإن تصور هذا المطلب كان فوق ما خطرنـا حين أرسلنـا بصرنا في تراثنا بصورة عامة، وفي تراثنا النحوي على نحو خـاص. ولـذلك آثرنا الاكتفاء بدارسة المصطلح في فن واحد من كتـاب واحد، هو المصطلح النحـوي في كتـاب «الكليـات» لأبي البقـاء الكفـوي أحـد العلماء الأعـلام، والقضاة الاصوليين في القرن الحادي عشر الهجري(ت ١٠٩٣هـ).(١)

فما مصطلحنا النحـوي ؟ وكيف ظهـر وتطـور حتى اتخذ الصـورة التي تطالعنا قسماتها في كتاب «الكليات» ؟ وما الضوابط التي احتكم إليها أرباب النحو والصرف في صياغة الفاظه ؟ ثم ما مدى دقة التعريفـات التي وضحت هذه الألفاظ وحددت دلالاتها ؟ وهل استطاع أبو البقاء الكفوي ـ وبين يديه ثروة موروثة من مصطلحات وتعريفـات ـ أن يكـون أدقّ ممن سبقوه فيما نقد وحدّد ؟

ب ـ ظهور المصطلح النحوي :

قال أحمد بن فارس اللغوي «الصاد واللام والحاء أصل واحد يـدلُّ على خلاف الفساد».(٢) وقال الأزهري «تصالح القوم واصطلحوا بمعنى

---

(١) هو أبو البقاء ايوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أحد قضـاة الاحنـاف ولـد في مدينة كفا بتركيا تضلع من الفقه والاصول وعلم الكلام وعلوم العربية ومعد موت أبيه مفتي كفا صار إليه الإفتـاء والقضـاء فيهـا. ثم ولي القضـاء في القدس وبغـداد. نفـاه السلطان محمد خان إلى كفا، فأقام فيها اثني عشر عاماً أعيد بعدها إلى استنبول فـأقـام فيها حتى وفاته سنة ١٠٩٣ هـ الاعـلام للـزركلي ٣٨/٢ وقيـل إنـه تـوفي فيهـا سنـة ١٠٩٥هـ وذكر عمر رضا كحـالـة في معجم المؤلفين ٣١/٣ انـه تـوفي وهـو قـاض في القدس، وجاء في هدية العارفين ٢٢٩/١ أنه توفي سنة ١٠٩٤هـ وأن له كتابـاً بالتركية عنوانه (تحفة الشاهان) وهو في فروع الحنفية.

وانظر ترجمته في معجم المطبوعات لسركيس ٢٩٣ وإيضا ح المكنون ٢٥١/١ و٢/ ٣٨٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة. مادة (صلح).

واحد.( ) وكلاهما يعني أن الجذر الثلاثي للفظة (مصطلح) كان يعني في الجاهلية الصلح أو الصلاح المناقض للفساد، ولم يكن يدلّ على شيء من المعنى الذي اكتسبه في العصور التالية. وأن الفعل (اصطلحوا) لم يكن يعني أكثر من ائتلاف القوم بعد الاختلاف.

ثم صقل التطور هذا اللفظ، وأضاف إلى معناه الأول معنى جديداً يوضّحه الزبيدي فيقول «الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص» (٢) ويحدد غيره المصطلح العلمي، فيقول «المصطلح العلمي هو لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني» (٣) «والاصطلاح يجعل للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصلية» (٤)

وربما كان مصطلح «العربية» هو المصطلح الأول الذي أطلقته الطبقة الأولى من النحاة على العلم الذي سُمي بعد ذلك «نحواً». وربما كان المصطلحان قد ظهرا في وقت واحد، ثم غلب الثاني الأول قال الدكتور محمد خير حلواني «مصطلح (عربية) ومصطلح (نحو) هما اللذان أطلقا على هذا العلم، ثم زال الأول على الأيام، وبقي الثاني» (٥) وقيل إن أول النحاة الذين استعملوا مصطلح النحو هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧هـ). «وهكذا انتقل اصطلاح النحو من المعنى اللغوي، وهو القصد والطريق إلى المعنى الاصطلاحي كعلم قائم بذاته له قواعده وضوابطه وأقيسته الخاصة».(٦)

---

(١) تهذيب اللغة (صلح) ٤/٢٤٣.

(٢) تاج العروس (صلح).

(٣) المصطلحات العلمية . ٦.

(٤) المصدر السابق ص . ٦.

(٥) المفصل في تاريخ النحو العربي ص :١٥.

(٦) المصطلح النحوي ص ١٩

وفي نهاية القرن الهجري الأول وبداية القرن الثانى تداولت ألسنة النحاة مصطلحات أخرى هي «الكلام، واللحن، والإعراب، والمجاز» (١) ولا يستطيع الباحث أن يعزو كل مصطلح منها إلى عالم يخصّه بشرف وضعه لسببين :

أولهما أن النحو نفسه لم يكن قد أصبح في هذه الفترة علمًا مستقلاً، فالنحوى في هذه الحقبة قارىء لغوي فقيه محدث. وكان النحو ينمو في ظل هذه العلوم جميعاً».(٢) وإذا لم يكن النحو قد أصبح علمًا مستقلا، له موضوعاته المحددة، وآفاقه المتميزة من آفاق العلوم الأخرى، ولم يظهر علماؤه المتفرغون لتمحيصه وتخصيصه فإن عزو مصطلحاته إلى واضعين، يقع عليهم الاختيار، لا يجاوز التخمين إلى اليقين.

وثانيهما أنه لم تصل إلينا مؤلفات متخصصة، كتبها نحاة هذه الفترة التمهيدية، فنستطيع على هديها أن نخص كل عالم بما وضع، غير أننا نستطيع أن نزعم أنه كان لهؤلاء النحاة الذين ظهروا قبل الخليل «فضل الإسراع بالنحو لبلوغ الدرجة التي هيأت للخليل إرساء قواعده على أسس متينة من الإدراك والفهم لخصائص اللغة وأسرارها».(٣) ويستطيع الباحث باستقراء الآراء المعزوة إلى الخليل أن ينسب إليه إبداع مصطلحات كثيرة. قال د. محمد خير حلوانى «ولعل الخليل هو الذي اصطلح في علم اللغة على الجهر والهمس والمخرج. وربما كان أول من أطلق على القرينة اللفظية التي تصاحبها حركةٌ إعرابية خاصة مصطلح العامل ونقلوا عنه قوله : أنا مَنْ سمى الأوعية ظروفاً».(٤)

---

(١) المصطلح النحوي ص: ١٦.

(٢) المصدر السابق ص : ١٩١.

(٣) المصدر السابق ص : ١٩١.

(٤) المفصل في تاريخ النحو ١/٢٥٣.

ومهما يكن حظ المصطلحات التي صنعها الخليل من الكثرة والدقة فإنها ساعدت على صقل المصطلحات الأولى ورفدتها بمصطلحات جديدة ظهرت في كتاب تلميذه العبقري سيبويه (ت ١٨٠هـ) فما مقدار هذه المصطلحات ؟ وما حظها من الوضوح في الدلالة ؟ وكيف تطورت مصطلحات النحو من بعده ؟

جـ ـ تطوّر المصطلح النحوي :

تختلف آراء الباحثين فيما قدم سيبويه إلى النحو من مصطلحات، ولا يعود اختلافهم إلى خطأ في الحساب والإحصاء، بل إلى تسامحهم أو تشددهم في معنى المصطلح، وما يجب أن يكون . أهو اللفظ الدال على معنى نحوي محدد كالاسم والفعل، والفاعل والمفعول، والرفع والنصب، أم هو هذا اللفظ نفسه مقترناً بتعريف دقيق يضبط دلالته ويميزه من سواه ؟ فمن الذين ذهبوا المذهب الأول منْ وجد في كتاب سيبويه «نحو مائة مصطلح».(١) ومن الذين ذهبوا المذهب الثاني من رأى أن «كتاب سيبويه يكاد يخلو من التعريف على وجه العموم. فهو مثلاً لم يعرف الفاعل ولا الحال ولا البدل ولا غير ذلك من أبواب النحو».(٢)

وعلى سبيل التوضيح والتمثيل نقول إن كنت من الفريق الأول قلت استعمل سيبويه مصطلح الإضمار وإن لم يعرفه التعريف العلمي المنطقي. قال د. إبراهيم السامرائي «لقد جاء مصطلح الإضمار في كتاب سيبويه، وهو قوله : وأما الإضمار فنحو : هو، وإيّاه، ونا»(٣).

---

(١) معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقوافي ص ١٢

(٢) النحو العربي والدرس الحديث ص ٧٢.

(٣) المدارس النحوية أسطورة وواقع ص ٩٩ وانظر كتاب سيبويه (طبعة هارون) ٦/٢، ٢ / ٣٦٨

وإن كنت من الفريق الثاني قلت كما قال د. شوقي ضيف: «يغلب على سيبويه أن يعنى في توضيح الباب الذي يتحدث عنه بذكر أمثلته التي تكشفه».(١) فإذا عمد سيبويه إلى تعريف الكلام لم يقل الكلام لفظ مفيد، وإنما يقول «الكلم اسم وفعل وحرف»(٢) وقوله هذا تقسيمٌ لا تعريف، غير أن إدراكه أقسام الكلام دليل على وضوح المصطلح في ذهنه.

ولا يجحد أصحاب المذهب الثاني فضل سيبويه في تعريف ما حاول تعريفه، سواء أحالفه النجح فيما حاول أم خالفه. قال د. شوقي ضيف «وقد يعمد سيبويه إلى المنهج العقلي المجرد، فيحاول أن يحد بعض ما يتحدث عنه من أبواب عن طريق التعريف الكلي الجامع، من ذلك تعريفه للفعل في السطور الأولى من الكتاب إذ يقول وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث (مصادر) الاسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع».(٣)

ولعلَّ أفضل مصطلحات سيبويه وأقربها إلى الدقة تلك التي يقترن فيها الحدّ بالمثال، كقوله في تعريف المبتدأ «هذا باب المسند والمسند إليه، وهو ما لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولايجد المتكلم منه بـدًا فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه، وهو قولك عبد الله أخوك وهذا أخوك» (٤) غير أن هذا النمط قليل الورود في الكتاب. وهو على قلته يعني أن سيبويه أسهم إسهاماً بارزاً في إغناء المصطلح النحوي، سواء أكان ما أسهم فيه مما وضعه، أم مما نقله عن شيخه الخليل.

وبعد سيبويه ظهر نحاة كبار ارتقوا بالمصطلح النحوي البصري، فصقلوا ما نقلوا، وزادوا على ما وجدوا، وطوروا وابتكروا، ووفوا المصطلح

---

(٤) المدارس النحوية : ٦٣.

(٥) الكتاب ١/١٢.

(٦) المدارس النحوية ص : ٦٤ وانظر الكتاب ١/١٢.

(١) الكتاب ٠ ١/٢٣.

حقّه من الدقة والإيجاز والوضوح، ومنهم قطرب محمد بن المستنير (ت ٢٠٦هـ) والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١١هـ) وأبو عمر الجرمي صالح بن إسحاق (ت ٢٢٥هـ). فقد استطاع هؤلاء البصريون بمناقشاتهم الخصبة أن يرقوا بمصطلحات النحو إلى مرحلة من النضج قاربت الكمال.

وفي هذه الحقبة نفسها ظهر نحاة الكوفة وأبرزهم علي بن حمزة الكسائي (ت : ١٨٩هـ) ويحيى بن زياد الفراء (ت : ٢٠٧هـ) وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٩١هـ). وحاولوا أن يصوغوا آراءهم بمصطلحات جديدة، فلم يصيبوا إلا حظاً يسيراً من التوفيق. «ودل الدرس النحوي على أن مصطلح الكوفيين للمواد النحوية مصطلح لا يتصف بالشمول والسعة».(١) وعلى أن الكوفيين«يفتقرون إلى الإحكام في مصطلحهم. وآية ذلك أن المصطلح الواحد عندهم يدل على موضوعات عدة»(٢) كمصطلح التفسير الذي يعني عندهم التمييز والمفعول لأجله وآيته كذلك أن نحاة بغداد ومصر والأندلس في القرن الرابع الهجري والقرون التي أعقبته آثروا مصطلح البصرة على مصطلح الكوفة فيما صنفوا وألفوا، وأن ابن يعيش وابن هشام الأنصاري، وأبا حيان الأندلسي وجلال الدين السيوطي وأمثالهم استطاعوا أن يكتبوا بمصطلحات البصرة أضخم كتب النحو في لغة العرب، وأورثوا أبا البقاء الكفوي تراثاً ضخمًا من المصطلح النحوي، فكيف فهمه وأفهمه، وكيف تمرس به في «كلياته» ؟

د ـ كتاب الكليات :

«الكليات» معجم موسوعي نفيس يضم مجموعة من القواعد والفوائد، قواعد وفوائد في المسموع والمنقول، حققه د. عدنان الدرويش

---

(١) المدارس النحوية أسطورة وواقع ص : ١١٢.

(٢) المصدر السابق ص . ١٤٨

والأستاذ محمد المصري، وأصدرته وزارة الثقافة السورية في خمسة مجلدات. وضخامة حجمه من ناحية، وتنوع موضوعاته من ناحية أخرى يلحقانه بالموسوعات الفكرية العامة.

ينطوي هذا الكتاب على ما يقرب من ستة آلاف مادة، صنفت على حروف المعجم تصنيفاً يأخذ بأوائل الكلمات، ولكنه في ترتيب المواد لا يلتزم الدقة التامة في مراعاة الحرفين الثاني والثالث. ولذلك اضطر محققاه بعد إصدارهما الجزء الاول عطلاً من الفهارس إلى تحلية الأجزاء الأخرى بفهارس تستدرك هذا النقص، وتعيد الترتيب على نحو معجمي دقيق لتعين الباحث على الظفر بما يلتمس في مظانة من الكتاب.

والمواد التي يشتمل عليها الكتاب متعددة الأغراض، وهي في الجملة مجموعة المصطلحات التي استوعبت ثقافتنا العربية الإسلامية طوال القرون العشرة التي سبقت ظهور الكفوي وكلياته في القرن الحادي عشر الهجري. وأبرز الموضوعات التي رصّها المؤلف في مصطلحات الكتاب رصاً مكثفاً دسمًا · الفلسفة، وعلم الكلام، والمنطق، وأصول الفقه، والفقه الحنفي، والنحو والصرف، وغيرهما من علوم العربية كالبلاغة والعروض، إلى جانب المصطلحات المتداولة في كتب الحديث والتاريخ والعلوم والفنون الأخرى.

إن دراسة هذه الآلاف الستة من مواد الكتاب غير متوازنة، بل هي متفاوتة القدر والمقدار، يطول بعضها حتى يملأ بضع صفحات، ويقصر بعضها فلا يزيد على بضعة أسطر، أو بضع كلمات. ولا ينمُّ طول الدرس على خطر المدروس، ولا قصره على تفاهته، وإنما يعود التفاوت ـ كما نظن ـ إلى مدى اهتمام المؤلف بالعلم أو بمصطلح العلم الذي يعرض له، أو إلى حظه من العلم الذي يخوض فيه، أو إلى عمق الفهم للأغراض التي استأثرت بعنايته، أو إلى ضحالته في الأغراض التي كانت عينه تقتحمها أو تنظر إليها نظرة المستطلع العجلان لا نظرة المدقق المحقق.

ومهما يكثر حظ أبي البقاء الكفوي من العلوم التي عرض مصطلحاتها أو يقلّ فإن ما يعنينا منها هو المصطلح النحوي الذي ذكرنا تطوره على نحو سريع من بداية ظهور النحو إلى نهاية نضجه في القرن الرابع الهجري.

هـ ـ المصطلح النحوي في الكليات :

١ ـ مقداره في الكتاب :

لم يُؤثر عن أبي البقاء الكفوي أنه كان نحوياً من النحاة البارزين في عصره، بل أُثر عنه أنه كان فقيهاً وقاضياً على مذهب أبي حنيفة. وفي القضاء قضى فترة طويلة من حياته، إذ ولي منصبه في موطنه كما ثم في القدس واستنبول وبغداد. وربّما كان غرضه الأول من تصنيفه هذا الكتاب خدمة المذهب الحنفي، وشرح معاني مصطلحاته للشداة من طلبة الفقه مقتدياً بالمطرزي في كتابه القيّم (المغرب) ثم أبعد المؤلف مرماه، أو اتسع في مسعاه، فضمّ إلى الفقه العلوم الأخرى. والفقهُ بطبيعته محتاج الى علوم كثيرة، ومصطلحات كثيرة، من بينها أو في مقدمتها النحو ومصطلحه. ولذلك فرض المصطلح النحوي نفسه على كتاب «الكليات».

لا يبالغ من يزعم أن سدس المصطلحات التي يضمها كتاب الكليات مصطلح نحوي أو مادة نحوية وإذا كنا قد قدرنا مواد الكتاب كلها بستة آلاف مادة فتقديرنا يعني أن في الكليات ألفي مادة نحوية أو ذات صلة بالنحو لكن قولنا لا يعني أن فيه ألف مصطلح نحوي محض، لأن مصطلحات النحو كلها في علم النحو كله، وفيما ألف النحاة من كتاب سيبويه إلى عصر الكفوي لا تبلغ ألف مصطلح.

الحق أن عدة المصطلحات النحوية الخالصة للنحو لا تزيد في الكتاب على مائتي مصطلح، وأن المواد الكثيرة الأخرى ـ على صلتها الوثيقة بالنحو ـ ليست من المصطلحات. إن مجموعة كبيرة من هذه المواد تتألف من

الأسماء والأدوات والحروف كأسماء الموصول وأسماء الإشارة وأدوات الشرط وأدوات الاستفهام وحروف النصب والجزم والجر، جُعل كل منها مادة واتخذ مكانه في موضعه المعجمي من الكتاب. وإن مجموعة كبيرة أخرى وردت في نهاية الجزء الخامس في باب الفوائد والمسائل المفردة، وهذه المجموعة الملحقة بالكتاب أقرب إلى (الكليات) وأشبه بطبيعة الكتاب من الحروف والأدوات المقحمة فيه.

٢ ـ المصطلح النحوي بين الحقيقة والمجاز :

ذكرنا قبل أن المصطلح العلمي سواء أكان نحوياً أم غير نحوي «هو لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعانى»(١) أفيعني ذلك أن للعلماء الحقَّ في إطلاق ما يحتارون من الألفاظ على ما يعرض لهم من المعاني، ولو لم يكن بين اللفظ القديم والمعنى الجديد ارتباط يسوّغ هذا الإطلاق ؟

في كليات الكفوي ما يوحي بأن للعلماء مثل هذا الحق، وبأن الذين تواضعوا على تسمية الأشياء بأسمائها لم يراعوا التناسب بين اللفظ والمعنى قال أبو البقاء «كل افظ وضع لمعنى، اسمًا كان أو فعلاً أو حرفاً، فقد صار اسمًا عَلَمًا موضوعاً لنفس ذلك اللفظ».(٢)

ولك أن تفهم من كلامه أن المصطلح يكتسب معناه الاصطلاحي بعد الوضع، وأن هذا المعنى يلصق به إلصاقاً، وأنه ليس من الضروري أن يكون بين اللفظ ودلالته أدنى ارتباط. قال أبو البقاء «الأسماء لا تدلُّ على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى، ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الاسم، بخلاف الأدلة العقلية، فإنها تدل دلالتها، ولا يجوز اختلافها وأما اللغة فإنها تدلُّ بوضع واصطلاح».(٣) فقد ترى رجلاً من

---

(١) المصطلحات العلمية ص : ٦.
(٢) الكليات ٥/١٤٣.
(٣) الكليات ٥/٢٣٧.

أقبح الناس سماه أهله (جميلاً)، فلا تجد بين الاسم والمسمى من صلة، تسوغ إطلاق اللفظة على الشيء أو على المعنى.

ومتى استعمل اللفظ، بعد أن لازم معناه الذي وضع له، استعمالاً جديداً ليدل دلالة جديدة، لم يكن بدّ في الاستعمال الجديد من قرينة تحددها وتميزها من معناه الأول. فإذا استعملت الجميل، وأردت به المعروف أو اليد البيضاء تسديها إلى من تحب فلتقرن اللفظ بقرينة دالة على ما تريد، كأن تقول أسديت إلى فلان جميلاً، أو ذكرت لفلان جميله قال أبو البقاء «اللفظ إذا استعمل فيما وضع له يدلّ عليه قطعاً، وإذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدلُّ على هذا الغير قطعاً».(١) وفي التمثيل توضيح لكلام أبي البقاء :

الخبر في الأصل النبأ، فإذا أردت به المصطلح النحوي، وهو الجزء المتم الفائدة فاقْرِنْه بما يدلّ على مقصدك كأن تقول خبر إن وأخواتها على ثلاثة أوجه : مفرد، وجملة، وشبه جملة.

وهذا يعني أن المصطلح لا يدل على معناه الاصطلاحي بحقيقة الوضع، بل يدل عليه بالنقل والتواضع. إذْ لو كان لكل لفظ معنى واحد لا يبارحه لم يكن الخبر في النحو مغايراً للخبر في البلاغة، ولم يكن الخبران ـ وكلاهما مصطلح ـ مخالفين للمعنى الحقيقي للخبر، وهو النبأ

وهذا يعني كذلك أن المعنى الحقيقي أسبق في الظهور والاستعمال من المعنى الاصطلاحي، وأن المعنى الاصطلاحي اتساع في الدلالة اقتضته المعاني الجديدة المتخلجة في صدور العلماء، والباحثة عن ألفاظ تعبر عنها أو أوعية تستوعبها. فكيف نميز المعنى الاصطلاحي من المعنى الحقيقي ؟

إن التطور التاريخي للكلمة هو الذي يحدد معناها الأول، ومعناها

---

(١) الكليات ٥/ ١٧١.

الاصطلاحي. فربما كان الخبر النحوي ـ وهو قسيم المبتدأ ـ أقدم من الخبر البلاغي ـ وهو قسيم الإنشاء ـ لازدهار علم النحو قبل علم البلاغة. غير أن الغلو في الدرس التاريخي لإرجاع الألفاظ المستعملة إلى معانيها الحقيقية قد يحمل الدارس على رد المعنى الحقيقي المألوف إلى معنى حقيقي آخر أسبق منه على سبيل الافتراض والتخمين، كأن يقول لعل الخبر بمعنى النبأ ناجم عن الخبرة. فالإنسان يختبر الأشياء، ثم ينقل خبر خبرته إلى الناس. وفي هذ الافتراض ما فيه من زعزعة لثبات المعانى الحقيقية للألفاظ. وحرصاً على هذا الثبات يحسن ترجيح معانيها الحقيقية على معانيها الاصطلاحية أو المجازية حيثما تيسر الترجيح قال أبو البقاء «إذا دار اللفظ بين كونه منقولاً، او غير منقول كان الحمل على عدم النقل أولى».(١)

ومعنى اللفظ قبل النقل حقيقة، ومعناه بعد النقل مجاز، وسبب تسميته (مجازاً) مجاوزته الأفق الواقعي الذي كان يجول فيه إلى أفق علمي أو فني اقتضاه الاصطلاح.

واستعمال الألفاظ الحقيقية في صوغ المصطلح أو تعريفه لتحديد معناه أولى من استعمال الألفاظ المجازية. وفهْم ألفاظ التعريف بمعانيها الحقيقية أولى كذلك من فهمها بدلالاتها المجازية. قال أبو البقاء «ألفاظ التعريفات تُحْمَلُ على معانيها الحقيقية».(٢) غير أن استخدام الألفاظ بمعانيها الحقيقية وحدها في صياغة المصطلح، أو في تعريفه بعد صوغه أمرٌ متعذر في أغلب الأحيان. إنه نوع من التحجير يقيد حركة التفكير، ويحمل واضع المصطلح أو صانع تعريفه على استخدام ألفاظ مرادفة له أو مضادة، فلا تفي بالغرض، كأن يقول التمييز التفسير أو التبيين. والخبر قسيم المبتدأ.

---

(١) الكليات ٥/ ٢٧٩.

(٢) الكليات ٥/ ٢٧٧.

وإذا كان علماء العربية متفقين على أن في العربية ألفاظاً يدل الواحد منها على الشيء وضده فإنهم لم يُفتوا بصحة الترادف، أو لم يجُمعوا على هذه الصحة وفي هذه الحالة يصطدم الواضع بمشكلة لم تحسم، وهي الإقرار بالترادف أو إنكاره.

فالإمام فخر الدين الرازي يقرّ بأن في العربية ألفاظاً مترادفة، ويعرفها بأنها «الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد»(١) وأحمد بن فارس اللغوي ينكره أشدَّ الإنكار، ويعد المترادفات صفات لشيء واحد، لأن الشيء الواحد له اسم واحد، أو ينبغي أن يكون له اسم واحد، وُضع له، ثم نُعت بنعوت ظنها المتأخرون مترادفات.(٢) ولعل هذا الاختلاف هو الذي دفع أبا البقاء إلى الحذر والتقييد في تعريف المصطلح بلفظ يرادفه، فاشترط لذلك شرطين

أولهما تطابق دلالتي اللفظين المترادفين والمساواة التامة بينهما، وفي ذلك يقول : «حقّ المترادفين صحة حلول كلّ منهما محل الآخر».(٣)

وثانيهما أن يكون المعرِّف أوضح من المعرَّف، أي أن نفسّر الغامض بالواضح، والبعيد الدلالة بالقريب الدلالة، وغير الدقيق في التعبير عن الفكرة بتعبير يعبر عنها تعبيراً دقيقاً قال أبو البقاء «لا يجوز تفسير الشيء بنفسه، كما لا يجوز بما يكون في معناه إلا إذا كان لفظاً مرادفاً أجلى»(٤)

وسواء أكان إقرار الكفوي باستعمال المترادفات مقيداً أم مطلقاً، فإنه لم يستطع أن يقيد صياغة المصطح أو تعريفه بعد صياغته بقيود الدلالات الحقيقية للألفاظ ، بل وجد أن استعمال المجاز إلى جانب الحقيقة أمر

---

(١) المزهر ١/٤٠٢.

(٢) انظر الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص ١١٤

(٣) الكليات ٥/ ٢٨٤.

(٤) الكليات ٥/٢٣٩

سائغ، سوغته الضرورة، لأن العقل يجد نفسه مغلولاً إذا التزم التعامل مع جذور المعاني الحقيقية وحدها بعد أن اكتسبت الألفاظ دلالات مجازية، اقتضاها التقدم العلمي. قال أبو البقاء «استعمال الحقيقة والمجاز معاً لضرورة التعريف جائز».(١)

وهذا الرأي يلتقي مع الدراسات اللغوية الحديثة في ملتقى واحد، فقد ثبت لأكثر الدارسين المحدثين أن المصطلح لا يلتزم الدلالة الحقيقية للفظ، ولكنه في الوقت نفسه لا ينقضها نقضاً. بل يظل على صلة قوية أو ضعيفة بها «إن المصطلحات لا توضع ارتجالاً، إذْ لابد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة، كبيرة كانت أو صغيرة، بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي».(٢) وهذه المشاركة أو المشابهة هي نقطة الاتصال بين معنيي اللفظ الاصطلاحي والحقيقي، وهي البرزخ الذي سماه أبو البقاء المجاز. على هذا فإن المصطلح عند المحدثين، كما هو عند الكفوي «لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية. والاصطلاح يجعل إذن للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصلية».(٣)

إن واضع المصطلح يدرك أعمق الإدراك الصلة التي تربط دلالة المصطلح المجازية الجديدة بمعناه الحقيقي القديم، ولكن هذا الإدراك يضعف بتقادم العهد لدى الذين يأتون من بعده، لأن المعنى الحقيقي لا يلبث أن يختفي اختفاء متدرجاً يعدل ظهور المعنى الاصطلاحي وشيوعه في ميدانه العلمي التخصصي. فإذا شاع المصطلح وتقبله العلماء، خيل إلى الناس الذين يتداولونه أنه معنى حقيقي.

---

(١) الكليات ٥/٢٧٩.

(٢) المصطلح النقدي في نقد الشعر ص ١٠.

(٣) المصدر السابق ص : ١٠.

فلفظة (الإعراب) قبل أن تصبح مصطلحاً من مصطلحات النحو، كان لها في لغة العرب خمسة معان، وهي الإبانة، والتكلم باللغة العربية، وامتلاك الجياد العراب، وإصلاح المعدة بعد فسادها، وتحبب المرأة إلى زوجها بتحسنها. قال العكبري «أعرب الرجل إذا أبان عما في نفسه.. وأعرب الرجل إذا تكلم بالعربية وأعرب الرجل إذا كان له خيل عراب وأعربت معدة الفصيل إذا عربت أي فسدت من شرب اللبن، فأصلحتها وأزلت فسادها... وامرأة عروب أي . متحببة إلى زوجها بتحسنها» (١)

إن هذه المعاني كلها أو بعضها كانت تخامر ذهن الأعرابي في الجاهلية إذا سمع لفظة (الإعراب)، لكنها بعد أن غدت مصطلحاً نحوياً، وشاع استخدامها في نهاية القرن الأول الهجري اكتسبت دلالة أخرى مجازية طغت على معانيها الحقيقية السابقة. فمتى قرأت اليوم أو سمعت (إعراب المضارع) أو (الأسماء المعربة) انصرف ذهنك إلى المعنى الاصطلاحي المحض، أي انتقلت من الحقيقة إلى المجاز، ولم يختلج في ذهنك من معاني (الإعراب) إلا معناه النحوي الخالص، وهو «الإعراب اختلاف آخر الكلمة لاختلاف العامل فيها لفظاً أو تقديراً».(٢) وأبو البقاء الكفوي لخص ذلك كله بسطر وبعض سطر من كلياته حينما قال «إذا ضُمّنت كلمة معنى كلمة أخرى، ووُصلت بصلتها لم يبق معناها الأول مراداً، وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، وهو غير جائز».(٣)

والمقصود بالصلة المتصلة بالمصطلح القرينةُ التي تصحبه لتوضح استعماله الاصطلاحي، سواء أجاءت قبله كلفظتي البناء والحركات في قول

---

(١) اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري/ مخطوطة الأحقاف الورقة ٤.

(٢) المصدر السابق/ الورقة ٤.

(٣) الكليات ٥/ ٣٢٠.

النحاة · (البناء والإعراب) و(حركات الإعراب)، أم جاءت بعده كلفظتي الأفعال ولفظتي المثنى والجمع في قولهم (إعراب الأفعال الخمسة) و(إعراب المثنى والجمع). ومتى صاحب المصطلح القرينة انصرف الذهن إلى المعنى التخصصي للمصطلح عن معناه الحقيقي الذي وضع له. قال أبو البقاء «كلُّ لفظ متعيِّنٌ للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعيِّنٌ لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً، ودال عليه، بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يسمع من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند عدم قيام القرينة محالاً».(١)

والقرينة لا تقطع ارتباط المصطلح بمعناه الحقيقي قطعاً جازماً تاماً، ففي مصطلح الإعراب ـ على سبيل المثال ـ حيثما ورد، إشارات خفية إلى معانيه الحقيقية الأولى.

فأنت حينما تستعمله بمعناه الاصطلاحي لا تستطيع أن تمحو من ذهنك ما يتراءى لك وراء الحركات الإعرابية من ظلال المعاني الحقيقية، لأن في الإعراب النحوي تحسيناً للفظ وإبانة عن المعنى، وإصلاحاً لفساد اللحن، وتكلما بالعربية على أحسن أوجهها.

إن المعنى الحقيقي ـ وهذا سر من أسرار العربية الاشتقاقية الولود ـ لا يمكن أن يجتث اجتثاثاً من المعنى المجازي، بل تبقى منه ألوان أو أطياف باهتة تخالط الدلالة الاصطلاحية على نحو من الأنحاء. قال أبو البقاء «كل حرف كان له معنى متبادر كالاستعلاء في (على) مثلاً، ثم استعمل في غيره لا يترك ذلك المعنى المتبادر بالكلية، بل يبقى فيه رائحة منه، ويلاحظ معه».(٢)

---

(١) الكليات ١٤٣/٥.

(٢) الكليات ١٤٨/٥ ـ ١٤٩.

وربما كان التمثيل بحرف اللام المفردة أوفى وأشفى من التمثيل بـ(على). فقد ذكر النحاة أن اللام المفردة الجارة لها وحدها اثنان وعشرون معنى.(١) وإذا كان رد هذه المعاني كلها إلى معنى واحد مستحيلاً أو صعباً، فليس من الصعب أن ترد أربعة منها على الأقل إلى معنى واحد، أي ليس من الصعب أن ترد الاستحقاق في نحو ﴿الحمد لله﴾ والملك في نحو ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾، والتمليك في نحو وهبت لزيد، وشبه التمليك في نحو ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً﴾ أقول ليس من الصعب ردُّها الى معنى الاختصاص والدليل على ذلك اختلاف النحاة والمفسرين والأصوليين في معاني بعض الأدوات والدليل على ذلك أيضا قول ابن هشام «وبعضهم يستغني بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين»(٢) أي : الملك والاستحقاق.

ولما كان الجمع بين الحقيقة والمجاز في مصطلح واحد غير جائز. كما يقول الكفوي، فإن الشيخ آثر أن يطرح لفظ المجاز ليزيل من التفكير العلمي المنطقي مخايل السمات المجازية، وليحصره في نطاق واقعي دقيق وهو في مسلكه هذا لا يرى ضيراً في تسمية المصطلح وما يدل عليه (حقيقة عرفية) يقول ابو البقاء «المجاز المتعارف حقيقة عرفية، والحقيقة اللغوية بالنسبة إلى الحقيقة العرفية عند أهل العرف مجاز».(٣)

ألا ترى أن في هذه النقلة من المجاز إلى الحقيقة خطوة علمية جريئة تخطو بالمصطلح إلى الوضوح والدقة، وهي خطوة لابد منها لكي تسير العلوم المختلفة بأقدام ثابتة، وأقدامها الثابتة هي مصطلحاتها أو حقائقها العرفية التي ألقت عن مناكبها ظلال الخيال.

---

(١) مغني اللبيب ٢٧٤ ـ ٢٩١. وأبلغها الجني الداني ص٩٦ أربعين معنى.

(٢) مغني اللبيب ٢٧٥.

(٣) الكليات ٥/٣٢٠.

وزبدة القول فيما عرضنا من آراء الكفوي في صياغة المصطلح النحوي أن هذه الآراء المبثوثة في كتابه (الكليات) استطاعت أن ترصد المسلك الذي يسلكه المصطلح حينما ينتقل لفظه من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية مستعيناً في هذا الانتقال بخصيصة من أهم خصائص اللغة العربية، وهي طبيعتها الاشتقاقية الولود التي أشرنا إليها في مقدمة البحث، وأن الدارسين المحدثين توصلوا إلى ما توصل إليه في هذا الميدان. قال الدكتور محمد إبراهيم عبادة . «الحق أن المصطلح تجتمع له مقومات المجاز والنقل والمولد :

أما مقومات المجاز فلأنه عُدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة...

وأما مقومات النقل فلان من طرائق النقل أن يشيع الاستعمال المجازي، فتنقل الكلمة إلى ما يسمى المجاز الراجح، ثم يصير بغلبة الاستعمال منقولاً إلى المعنى الجديد.

وأما مقومات المولد.. فيراد باللفظ المولد ما نقله المولدون بطرق التجوز والاشتقاق من معناه الوضعي اللغوي الذي عرف به في الجاهلية وصدر الإسلام إلى معنى آخر تعورف».(١) وبعد أن يصقل الاستعمال المصطلح ينسى الناس معناه المجازي فينقلب إلى ما يشبه المعنى الحقيقي، أو ينقلب ـ كما ذكرالكفوي ـ إلى حقيقة عرفية «وتصبح الدلالة الجديدة دلالة حقيقية يُنْصرف إليها مباشرة عند سماع المصطلح، وتنسى العلاقة المجازية».(٢) وقال الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ وفي قوله مظاهرة لما ذهب إليه الكفوي ـ «كثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالباً إلى انقراض معناها الحقيقي، وحلول هذا المعنى المجازي محله» (٣)

---

(١) معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والبلاغة ص ٨ ـ ٩.

(٢) المصدر السابق ص : ١٠.

(٣) علم اللغة ص : ٢٩٤.

والخلاصة أن انتقال الدلالة من الحقيقة إلى المجاز أو من المحسوس إلى المجرد ظاهرة عامة في اللغات، وقد تكون هذه الظاهرة أخصب الظواهر في تطور الدلالات، وأقوى العوامل على ظهور المصطلحات ومما ساعد العربية على استخدام هذه الظاهرة في التجدد والنماء طبيعتها الاشتقاقية، ودقة التصوّر في الفكر العربي، فقد كان العرب يفجرون هذه الطاقة الكامنة في لغتهم كلما أحوجهم تطورهم إلى مصطلحات جديدة، فيثرون لغتهم بلغتهم ولا يتطفلون على اللغات الاخرى بالترجمة والتعريب إلا في حالات نادرة.

٣ ـ تعريف المصطلحات النحوية :

عاش أبو البقاء الكفوي في القرن الحادي عشر الهجري أي في عصر الاستقصاء والإحصاء وتصنيف الموسوعات الجامعة، ولم يعش في عصر الابتكار وصياغة المصطلحات، فمن الإجحاف أن يطالبه الباحث بوضع مصطلحات جديدة لعلوم قديمة، وجدها ناضجة قبل أن يتمرس بها ومن هذه العلوم الفقه، وأصوله، والفلسفة، والمنطق والنحو، وهي العلوم التي ملأت مصطلحاتها كتابه (الكليات).

إن المصطلحات لا تصاغ إلا حينما ترقى العلوم، ورقيّها يحفز المبدعين إلى البحث عن أوعية لفظية تستوعب ما يبدعون من أفكار جديدة، وتنقلها إلى سواهم، فالمصطلح يولد من الفكرة، والفكرة لا تولد منه، فمن لم يتمخض عصره أو فكره عن علم جديد فليس في حاجة إلى مصطلح جديد.

أما تعريف المصطلحات القديمة لتوضيح دلالاتها فله عند الباحثين شأن آخر، إذ المفروض أن يُتم اللاحقون عمل السابقين، فإذا وجدوا في التعريفات أو الحدود الموروثة خللاً أصلحوه، أو غموضاً أوضحوه، لينقلوا ما احتملوا جلياً نقياً من الأوشاب، فهل نهض الكفوي بهذا العبء، وكيف

جاءت تعريفاته في (كلياته) ؟ أكانت تكراراً لتعريفات الأقدمين بما فيها من وضوح وغموض أم حاولت أن تكون أتم منها وأوضح ؟

قبل أن ننظر في تعريفات المصطلحات الواردة في (الكليات) يحسن بنا أن نتذكر ما تذكر كتب المنطق والأصول من أنواع التعريفات، وأبرزها ثلاثة أنواع التعريف اللفظي والتعريف الاسمى (أو الرسمي»،(١) والتعريف الحقيقي.

أبسط هذه الأنواع التعريف اللفظي «وهو تعريف اللفظ بلفظ آخر مرادف له أو ضح منه عند السامع»،(٢) كأن تقول : الخالفة اسم الفعل.

والنوع الثاني يسمى التعريف الاسمي، «وهو التعريف لماهية متخيلة في الذهن، ولا يعلم لها أفراد موجودة في الخارج... كتعريف العنقاء بأنه طائر طويل العنق يصطاد الصبيان».(٣) وهذا النوع لا يصلح لتعريف المصطلحات النحوية، لأن النحو يدرس كلام العرب المستعمل في الواقع لا كلاماً متخيلاً لم تجر به ألسنتهم.

وثالث الأنواع ـ وهو أهمها ـ التعريف الحقيقي، «وهو التعريف بالحدّ أو بالرسم لما هية لها أفراد موجودة في الخارج»(٤) كتعريف الاسم المقصور بأنه «اسم معرب آخره ألف ثابتة، سواء أكتبت بصورة الألف كالعصا، أم بصورة الياء كموسى».(٥)

أما التعريف اللفظي فهو كثير الشيوع في كليات الكفوي، من ذلك قوله «الحضُّ كالحث التحريك».(٦) غير أن الكفوي لم يكن يكتفي في أغلب الاحيان بهذا النمط من التعريف، بل كان يشفعه بتعريف حقيقي

---

(١) أنظر المستصفى من علم الأصول ص ١٢.

(٢) ضوابط المعرفة ٣٩٣

(٣) المصدر السابق ص ٣٩٣.

(٤) المصدر السابق ص ٣٩٣.

(٥) جامع الدروس العربية ١٠٢/١.

(٦) الكليات ٢٦٧/٢.

يكمله، كقوله في تعريف الاستثناء . «الاستثناء في اللغة المنع والصرف. والاستثناء إيراد لفظ يقتضي رفع ما يوجبه عموم اللفظ أو رفع اللفظ».(١)

وقد يهمل الكفوي تعريف اللفظ ويجتزىء من التعريف اللفظي بتفسير الصيغة الصرفية للكلمة، ومن ذلك قوله في تعريف التعجب «التعجب هو بالنظر إلى المتكلم، والتعجيب بالنظر إلى المخاطب»(٢) يريد أن صيغة (تفعَل) للفعل اللازم، وصيغة (فعّل) للفعل المتعدي، وأن الصيغة تمنح الألفاظ المختلفة المعاني والجذور المتفقة الصيغة دلالة مشتركة. عبر عنها الكفوي بقوله : «كل لفظ فله معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه، ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته أي حركاته وسكناته وترتيب حروفه» (٣) وقد يفضي به تفسير الصيغة أو التمثيل لها إلى الخطأ كقوله «وفعال كقطام أمر».(٤) فقطام من أعلام النساء، أو الصقرُ اللاحم،(٥) وليست اسم فعل للأمر. ولو قال : كحذار ونزال لكان أجود وأدق. أما إذا أراد الكفوي بكلمة (فعال) اسم الفعل من (فعل) فلا مأخذ على تعريفه.

وفي هذه التعريفات اللفظية قد يختلط التعريف والتفسير بالإعراب، كقوله «كما تدين تدان الكاف في محل النصب نعتاً للمصدر أي تدان ديناً مثل دينك».(٦) وقد يضعف التفسير ويطغى عليه التمثيل، فلا يبقى من التعريف سوى الأمثلة، كقوله في تعريف مصطلح النحو «النحو نحوت نحوك قصدت قصدك، ومررت برجل نحوك أي مثلك، ورجعت إلى نحو البيت أي جهته، وهذا الشيء على أنحاء أي أنواع، وعندي نحو ألف

---

(١) الكليات : ١/١٣٤.
(٢) الكليات ٢ ١٠٤
(٣) الكليات : ٥/١٤٢
(٤) الكليات ٢ ٢٣٢
(٥) انظر القاموس المحيط ولسان العرب (قطم).
(٦) الكليات ٤/١٣٠.

درهم أي مقدار ألف درهم».(١) ألا ترى كيف شغل التعريف اللغوي أبا البقاء عن التفسير الاصطلاحي ؟ وكيف اقتصر في هذا التعريف على ضرب الأمثلة، وترك للقارىء أن يستنبط المعنى اللغوي، وهو أن النحو المثل أو الجهة.

وأما التعريف الحقيقي فهو كما يقول الغزالي «يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته».(٢) وهو عند الكفوي كثير الشيوع، ومنه قوله في تعريف التمييز «التمييز ما يرفع الإبهام من المفرد».(٣) والكفوي لا يكتفي بذكر حقيقة الشيء حينما يعرفه، بل يشفع التعريف أحياناً بالأمثلة الموضحة، كقوله في حدّ المتعدي واللازم وغير المتعدي:

«المتعدي كل فعل كان فهمه موقوفاً على فهم أمر غير الفاعل فهو المتعدي كضرب . وكل فعل لا يتوقف فهمه على فهم أمر غير الفاعل فهو غير المتعدي كخرج وقعد... وكل فعل نسبته إلى جميع الأعضاء وكل ما كان من الأفعال خلقة وطبيعة لا تعلق له بغير من صدر عنه فهو لازم نحو : قام وصام وجلس».(٤)

والكفوي في مثل هذا النمط من الحدّ قد يغفل جانباً من الحقيقة الذاتية، كقوله في تعريف الحال «الحال كل اسم نكرة منتصب بعد تمام الكلام فهو الحال».(٥) ففي هذا التعريف إغفال لبيان هيئة الفاعل والمفعول، وهو ما ذكره الجرجاني بقوله الحال ما بين هيئة الفاعل أو المفعول به لفظاً نحو · ضربت زيداً قائمًا، أو معنى نحو : زيد في الدار قائمًا» (٦) وأدق من التعريفين قول ابن هشام الحال وصف فضلة

---

(١) الكليات ٤/٣٧٥.

(٢) المستصفى من أصول الفقه ص ١٢٠.

(٣) الكليات ٢/٦٣.

(٤) الكليات ٤/١٩٢.

(٥) الكليات ٢/١٨٧.

(٦) التعريفات ص ٩٥.

مذكور لبيان الهيئة»(١). وهذا لا يعني أن ابن هشام قد استوفى بتعريفه ما هية الحال. إن في الحال عنصراً زمنياً لم يحط به تعريفه، وأشار إليه الدكتور شوقي ضيف، فقال: «إذا قلت: جاء محمد مبتسمًا كان الابتسام صفة لمحمد في وقت معين، هو وقت المجيء أو وقت الفعل. فهو صفة مقيدة بزمان معين. ومن أجل ذلك يحسن أن يوضع له هذا التعريف «الحال صفة لصاحبها نكرة مؤقتة منصوبة».(٢)

وليس من السهل أن تلتمس التعريف الجامع المانع لكل مصطلح عرّفه الكفوي في كلياته. لأنك إذا حرصت على أن تعرف المصطلح تعريفاً حقيقياً فعليك «أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت ألْفاً، ولا تبالي بالتطويل، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص» (٣) وهيهات أن يتسنى ذلك للكفوي في مصطلحات الكليات كلها. فقد رأيت كيف اختلفت تعريفات الحال عند النحاة، وكيف أغفل ابن هشام في تعريفه عنصر الزمان، وابن هشام من أعمق النحاة تفكيراً، وأدقهم تعبيراً. فكيف تطالب عالماً غير متخصص بأن تكون تعريفاته كلُّها جامعة مانعة في كتاب يضمُّ ستة آلاف مادة متعددة الموضوعات !؟

ومما يميز حدود الكفوي الموازنة بين الأشباه والنظائر. فإذا عرّف الإلغاء شفعه بتعريف التعليق، ولم يعبأ بالترتيب المعجمي، وإذا حد الشاذّ قرنه بالنادر والضعيف ليميز شيئاً من شيء، ويكشف الشبهات عن المتشابهات. قال في حدّ الإلغاء: «الإلغاء ترك العمل لفظاً مع امتناعه معنى، والتعليق ترك العمل لفظاً مع إعماله معنى»(٤) وقال في حدّ الشاذّ

---

(١) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٢/٧٧.

(٢) تجديد النحو ص: ٣٣.

(٣) المستصفى ص: ٦٧.

(٤) الكليات: ٥/٢٧٠.

«الشاذّ هو الذي لا يكون وجوده قليلاً لكن لا يجيء على القياس».(١) ثم قال «الضعيف هو الذي يصل حكمه إلى الثبوت... والنادر ما قل وجوده وإن لم يكن بخلاف القياس مثل (خزعال).. والمطرد لا يتخلف، والغالب أكثر الأشياء ولكنه يتخلف، والكثير دونه، والقليل دون الكثير، والنادر أقلُّ من القليل».(٢)

وكان الكفوي إذا أدرك أن الحدّ لم يوفّ المحدود حقّه من التوضيح ولم ينقع غلة القارىء أعمل مبضع التفصيل فيما أجمل. من ذلك قوله بعد تعريف الشاذ والضعيف :

«والشاذ المقبول هو الذي يجيء على خلاف القياس ويقبل عند الفصحاء والبلغاء. والشاذّ المردود هو الذي يجيء على خلاف القياس ولا يقبل عند الفصحاء والبلغاء. والمراد بالشاذ في استعمالهم ما يكون بخلاف القياس من غير نظر إلى قلة وجوده وكثرته. والضعيف ما يكون في ثبوته كلام كقُرطاس بالضم».(٣)

وربما شغله التقسيم عن التعريف، فراح يذكر الأنواع والفروع، ويهمل حد الأصل ففي حديثه عن النفي اجتزأ من التعريف بالأنواع، فذكر نفي الشمول، ونفي الجنس، ونفي الصفة، ونفي الذات، ونفي العام، ونفي الخاص،(٤) ولكنه لم يعرف النفي نفسه وكلامه - على قصوره - أشفى للنفس من تعريف القاضي زكريا بن محمد الانصاري الذي عرف النفي بالنفي فقال : «النفي قول دال على نفي الشيء»(٥)

---

(١) الكليات : ٥/ ٢٧٠.

(٢) الكليات : ٣/ ٦٣.

(٣) الكليات : ٣/ ٦٣.

(٤) انظر الكليات ٤/ ٣٣٢.

(٥) الحدود الانيقة والتعريفات الدقيقة ٨٤

٤ ـ مناقشة الكفوي في تعريفاته :

ذكر أبو البقاء في الجزء الخامس من كلياته مئات المسائل المفردة المتصلة بالنحو والصرف، والمضمخة بالمنطق وأصول الفقه، والقادرة على ضبط التفكير والتعبير بضوابط منطقية، وعلى تقييد الحدود والتعريفات بقيود تجعلها أقرب إلى الدقة، وتعصمها من اللبس. من ذلك قوله «الاستعمال الغالب يستدل به على الوضع والأصالة إذا لم يكن ثمة معارض» (١) وقوله «الأحكام اللغوية لا يمكن إثباتها بمجرد المناسبات العقلية القياسية، بل لابد من أن تكون معتبرة في الاستعمالات اللغوية» (٢) وقوله «ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز».(٣) وقوله «مجرد الجواز العقلي لا يكفي في نقض التعريفات».(٤) وقوله «اجتماع المعرفات على تعريف واحد جائز اتفاقاً».(٥) وقوله «المتضمن معنى الشيء لا يلزم أن يجري مجراه في كل شيء» (٦) وقوله «التعريفات لا تقبل الاستدلال لأنها من قبيل التصورات، والاستدلال إنما يكون في التصديقات» (٧) وقوله «التمثيل لا يثبت القاعدة سواء أكان مطابقاً للواقع أو لا، بخلاف الاستشهاد» (٨) وقوله «المشاركة في بعض الأحوال لا تنافي التخالف في الحقيقة» (٩) وقوله «الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف، نحو : كل رجل، وكل رجال، ولا رجل ولا رجال».(١٠)

---

(١) الكليات ٥/٢٩٩.
(٢) الكليات ٥/٢٩٩.
(٣) الكليات ٥/٣٢٩.
(٤) الكليات ٥/٢٩٥.
(٥) الكليات ٥/٢٩٥.
(٦) الكليات ٥/٢٩٦.
(٧) الكليات ٥/٢٩٨.
(٨) الكليات ٥/٢٨١.
(٩) الكليات ٥/٣٢٨.
(١٠) الكليات ٥/٢٢٦.

ولم يكتف بهذه الضوابط المنطقية العامة وبأمثالها، بل حاول أن يحدّ الحدّ نفسه، أي حاول أن يعرف التعريف، فقال «الحدُّ تارة يقصد لإفادة المقصود وحينئذ لا يذكر فيه الحكم، وتارة لإفادة تمييز مسماه عن غيره، وحينئذ يدخله الحكم، لأن الشيء قد يتميز بحكمه لمن تصوره بأمر يشاركه فيه غيره».(١)

ولك أن تعارض أمثال هذه المقاييس والموازين العقلية المفردة، فتقول إنها ضوابط منطقية عامة، تضبط حدود الفلسفة وأصول الفقه كما تضبط حدود اللغة والنحو والصرف. وليس في اعتراضك ما يضيرها، فإن جدواها في ضبط العلوم المختلفة لا تضعف ضبطها لتعريفات النحو «فمن الحقائق التي تكاد تكون مستقرة عند الدارسين المنصفين أن العلوم العربية والإسلامية لا ينبغي أن يدرس كل واحد منها بمعزل عن الآخر، وذلك لأن هذه العلوم جميعها نشأت من أجل هدف واحد، هو خدمة النصّ القرآني الكريم. ومن ثم صدرت عن مصادر واحدة، وتأثرت بعقلية واحدة. ومن هنا كان التأثير المتبادل بينها جميعاً في المنهج وفي التطبيق وفي المصطلح وفي التعبير».(٢)

فإذا كانت العلوم العربية والإسلامية تتقارض التأثير في المنهج وفي التطبيق وفي المصطلح وفي التعبير، وهي حصاد أجيال متعاقبة، فكيف لا تتبادل التأثير وهي مجتمعة في عقل عالم واحد كأبي البقاء الكفوي ؟ لقد كنا نودّ لو استطاعت مئات الضوابط التي ذكرنا عشراً منها أن تعمل عملها في المصطلحات النحوية التي ذكرها الكفوي في كلياته، فتكشف عنها اللبس ولاسيما في صياغة الحدود. ومطلبنا هذا مشروع سائغ، لأن الغرض الأول من تأليف (الكليات) جمع المصطلحات وتعريفها، شأنه في ذلك شأن

---

(١) الكليات : ٥/٢٦١.

(٢) مصطلح الحديث ص : ٥ ـ ٦.

التعريفات للجرجاني. ولو أن الكفوي كان على الدقة أحرص منه على الجمع لاهتدى بما في كتب الأصوليين من مقدمات تحدَ الحدَ وتبين أنواعه، وتحذر المشتغلين بالعلوم العقلية من الزلل في فهم المصطلح وإفهامه، وتقفهم على الأصول المتبعة في صوغ التعريفات. وحسبك أن تنظر في كتاب واحد من كتب الأصول - ومنها المستصفى من علم الأصول للغزالي - لتقف على القوانين الدقيقة التي استطاع الأصوليون - والكفوي واحد منهم - أن يضبطوا بها تفكيرهم، وأن يحتكموا إليها في وضع تعريفاتهم.

ذكر الغزالي في مقدمة المستصفى ستة قوانين يلتزمها الاصوليون في صوغ الحدود، وشفع كل قانون بمثال أو أكثر، وفرع ما يحتاج منها إلى تفريع. أول هذه القوانين «أن الحدَ إنما يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات»(١) وثانيها «أن الحادَ (أي واضع الحدَ) ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية»(٢) والثالث «أن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحدّه حدًّا حقيقياً فعليك فيه بوظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بها، فإن تركتها سميناه رسميا أو لفظياً»(٣) والرابع «أن الحد لا يحصل بالبرهان»(٤) وخامس القوانين مخصص «لحصر مداخل الخلل في الحدود»(٥) والقانون السادس «في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم».(٦)

ونحن، على إقرارنا بأن الكاتب مسؤول عما يكتب، نقر في الوقت

---

(١) المستصفى من علم الأصول ص : ١٢.

(٢) المصدر السابق ص : ١٣.

(٣) المستصفى من علم الأصول ص : ١٥.

(٤) المصدر السابق ص : ١٧.

(٥) المصدر السابق ص : ١٨.

(٦) المصدر السابق ص : ١٩.

نفسه بأن القدر الأكبر من تعريفات الكليات النحوية مقتبس من كتب السابقين اقتباساً دقيقاً، سواء أصرح بذلك الكفوي أم لم يصرح، وعدم التصريح أغلب. وهذا الإغفال يُعَدُّ السمة الأولى التي تسم تعريفات الكفوي. فإذا قرأت تعريفه للمثنى بأنه «مادلّ على اثنين بزيادة في آخره، صالح للتجريد، وعطف مثله عليه»(١) التمع في ذهنك تعريف ابن عقيل وغيره، وخُيِّل إليك أنه مأخوذ من شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك. وإذا قرأت تعريف الضعيف الذي ذكرناه قبلُ تذكرت كلام الجرجاني في تعريفه، وهو قوله : «الضعيف ما يكون في ثبوته كلام، كقُرطاس بضم القاف في : قِرطاس بكسرها».(٢)

وإذا كان الكفوي يغفل أسماء الكتب التي ينقل منها في كل حين، فإنه يذكر أسماء النحاة في بعض الأحيان. ومن ذلك قوله «قال ابن سينا الإرادة شرط الدلالة».(٣) وقوله «دعوى دلالة الحرف على معنى في غيره، وإن كان مشهوراً، إلا أن ابن النحاس زعم أنه دال على نفسه في نفسه، وتابعه أبو حيان».(٤) وإغفال المصادر سمة تستطيع أن تسم بها أكثر كتب المتأخرين من المؤلفين ولاسيما الموسوعات العامة، وهذا الإغفال يعود على المؤلف بالضرر، لأنه يحمله أوزار السابقين.

والسمة الثانية التي تسم تعريفات الكفوي إغراقها في التجريد، لتأثرها الشديد بآراء المناطقة وأساليبهم في التفكير والتعبير، من ذلك قوله في تعريف الفكرة «هي ما لا يدل إلا على مفهوم من غير دلالة على تمييزه وحضوره، وتعيين ما هيته من بين الماهيات».(٥) وتعريف النكرة عند

---

(١) الكليات . ٢٣٠/٤ وانظر شرح ابن عقيل . ٤٩/١.

(٢) التعريفات ص : ١٥٠ وانظر الكليات ٦٣/٣.

(٣) الكليات ١٨٣/٥.

(٤) الكليات ٢٢٤/٥.

(٥) الكليات ٣٤٣/٤

الاقدمين، ومن بينهم ابن عقيل «النكرة ما يقبل (أل)، وتؤثر فيه التعريف. أو يقع موقع ما يقبل (أل)».(١) وتعريفها عند عباس حسن من المحدثين : «النكرة اسم يدل على شيء واحد، ولكنه غير معين».(٢)

ومن تعريفاته المتأثرة بعبارات المناطقة وكلفهم بالألفاظ الشديدة التجريد، كالموجود بالفعل والموجود بالقوة، والعدمي والوجودي، قوله في تعريف الضمائر المستترة «الضمائر المستترة في الأوامر كلها لفظ بالقوة، أي في قوة المنطوق به» (٣) وقوله في باب التذكير والتأنيث تعريف المذكر عدمي، وتعريف المؤنث وجودي».(٤)

والسمة الثالثة مزج بعض الحدود النحوية بالأحكام الفقهية وعلة هذا المزج طبيعة الكاتب والكتاب، فإن فقه الكفوي بزّ نحوه أو طغى عليه، وإن كتابه موسوعة إسلامية عامة، لا يمكن فصل علم من علومها عن سواه من العلوم الأخرى قال في تعريف التابع «هو إن كان بواسطة فهو العطف بالحرف، وإن كان بغير واسطة، فإن كان هو المعتمد بالحدث فهو البدل، وإلا فإن كان مشروط الاشتقاق فهو الصفة، وإلا فإن اشترطت فيه الشهرة دون الأول فهو عطف البيان، وإلا فهو التوكيد والتابع لا يفرد بالحكم ومن فروعها الحملُ يدخل في بيع الام تبعاً، ولا يفرد بالهبة والبيع، والتابع يسقط بسقوط المتبوع، ولهذا إذا مات الفارس سقط سهم الفرس لا عكسه».(٥) وإذا تذكرت أن السيوطي ألف الأشباه والنظائر في النحو على غرار تأليفه الأشباه والنظائر في الفقه، أدركت مبلغ امتزاج الفروع المختلفة للثقافة الإسلامية، وأسغْت صنيع الكفوي أو سوغته

---

(١) شرح ابن عقيل . ٧٣/١

(٢) النحو الوافي ٢٠٨/١

(٣) الكليات . ٣٢٦/٥.

(٤) الكليات . ٢٧٥/٥

(٥) الكليات ٩٨/٢.

والسمة الرابعة الافتقار إلى الدقة في بعض التعريفات، ومخالفة الشروط التي نص عليها المناطقة والأصوليون في تعريفات أخرى فقد يتراءى له التعريف صورة شعرية، تصرفه عن التعريف العلمي المنطقي، فيثبتها، وينسى ما أخذ به نفسه من شروط الحدّ الجامع المانع كقوله «الأسماء المشتقة كالجماعة المتصاحبة من الناس».(١) فإن كان مقصده من هذه العبارة الإشارة إلى تحدر المشتقات من جذر واحد فإن تعريفه غير دقيق، لأن الجماعة المتصاحبة قد تنتمي إلى أسر مختلفة، ولو قال كالعشيرة أو الأسرة الواحدة لكان كلامه أقرب إلى الصواب، ولكنه لا يكون تعريفاً حصيفا.

وقد يضيق الكفوي بالتعريف المفصّل فيسقط الضوابط والقيود التي نص عليها الغزالي، فيدخل تعريفه الخلل، أو يعروه النقص إن على الحاد أن يذكر صفات المحدود الذاتية ولو بلغت ألفاً حرصاً على الدقة، والشيخ لم يكن حريصاً عليها في بعض الحدود. ومن ذلك قوله في تعريف المبتدأ «كل اسم ابتدأته، وعريته من العوامل اللفظية فهو المبتدأ، وعامله معنى الابتداء».(٢) وأدق من هذا التعريف قول ابن هشام «المبتدأ اسم مجرد من العوامل اللفظية، أو بمنزلته، مُخْبَرٌ عنه، أو وصف رافع لمكتفى به»(٣) فقد جاء تعريف ابن هشام أجمع لصفات المبتدأ الذاتية، وأنفى للخلل، وأبعد عن مزالق الزلل، يدلك على ذلك قوله في توضيح التعريف «والذي بمنزلة الاسم أن تصوموا وتسمع بالمعيدي، والذي بمنزلة المجرد من العوامل هل من خالق غير الله».(٤) فإن لفظة (خالق)

---

(١) الكليات ٥/٢٩٤.

(٢) الكليات ٤/١٨٩.

(٣) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ١/١٣١.

(٤) المصدر السابق ١/١٣٢

جرت بـ(من) لفظاً، وإن كانت مرفوعة المحل على الابتداء، فهي ليست مجردة من العوامل اللفظية تجرداً تاماً، بل هي في منزلة المجردة.

والسمة الخامسة التناقض في بعض الأحيان. قال الكفوي في تعريف الحذف والإضمار «الحذف إسقاط الشيء لفظاً ومعنى، والإضمار إسقاط الشيء لفظاً لا معنى» (١) ثم قال في تعريف المضمر والمحذوف «المضمر له وجود حقيقي، فإنه باق معناه وأثره أيضاً.

والمحذوف، وإن أسقط لفظه، لكن معناه باق، ويتطلبه المقدر» (٢) ألا ترى كيف ذكر في الجزء الثاني من كلياته أن الحذف إسقاط الشيء لفظاً ومعنى، ثم ذكر في الجزء الرابع أنه إسقاط لفظي، وأن المعنى يبقى ولايسقط ؟

وسادسة السمات التعميم في إطلاق بعض الأحكام، وحرص المؤلف على ابتداء كثير من حدوده بلفظ (كل) وهذا التعميم يسقط من الحساب النادر والشاذ والضعيف، والمنبهة على الأصل، وضرائر الشعر، واختلاف اللهجات، ويحاول أن يقدّ الحدَّ على قدّ المطرد، وحينئذ قد ينتهي الحدّ إلى مزالق منها افتقاره إلى الجمع والمنع، أو التواء عبارته، أو إرباك القارىء في الوقوف على دلالته، ولا سيما حينما يكون الحدّ عطلاً من الأمثلة الموضحة. فإذا شفع التعريف بالمثال وضع مفتاح الفهم في يد القارىء، ومن ذلك قوله :

«كل نفي أو شرط في معناه داخل على كل مضاف إلى نكرة فإنه يراد به نفي الشمول لا شمول النفي».(٣)

---

(١) الكليات ٢/٢٢٦.

(٢) الكليات ٤/٣٠٠

(٣) الكليات : ٤/٣٣٢

«كل منطوق أفاد شيئاً بالوضع فهو كلمة»(١)

«كل كلام مستقل إن زدت عليه شيئاً غير معقود بغيره ولا مقتضياً لسواه فالكلام باق على حاله نحو : زيد قائم، وما زيد بقائم».(٢)

«كل كلام إن زدت عليه شيئاً مقتضياً لغيره معقوداً به فإنه عاد الكلام ناقصاً مثل قولك : إن قام زيد».(٣)

ولعل شغف الكفوي بلفظة (كل) وما تدل عليه من تعميم واستقصاء وإحاطة كان أحد الأسباب التي جعلته يسمي كتابه هذا (الكليات)، فأصاب الجمال وأخطأ الدقة.

و ـ تلخيص واقتراح :

نخلص مما عرضنا إلى أن المصطلحات النحوية ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري، ولم تكن في ذلك الوقت أكثر من براعم يسيرة صغيرة تمثل مقدار ما عرف النحاة والأوائل من علم النحو، وازدهرت في القرن الثانى حينما هيأ الله لدوحة اللغة والنحو من يتعهدها بالرعاية كالخليل وسيبويه والأخفش، ثم انعقدت ثمارها وآتت أكلها في القرن الثالث الهجري بعد أن نشب الخلاف واحتدم بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة، وفي هذا الخلاف ظهر البصريون على الكوفيين، فرسخت مصطلحات البصرة، ودل رسوخها على أنها أدق من مصطلحات الكوفة وأحق بالبقاء.

أما تعريف هذه المصطلحات وتحديد دلالاتها بحدود جامعة مانعة فقد تأخر ظهورهما، وظلت الحدود بعد رسوخ المصطلحات التي وضعها البصريون تتقلب بين أيدي النحاة، ويعروها في أثناء تقلبها التحوير

---

(١) الكليات : ٤/٧٥.

(٢) الكليات : ٤/٧٥.

(٣) الكليات : ٤/٧٥.

والتغيير على نحو مستمر، وتتأثر بثقافة واضعيها تأثراً قوياً، ولكنها لم تبلغ من النضج والاكتمال ما بلغته صياغة المصطلحات.

ولهذا ظلّ النحاة المتخصصون ومصنفو دوائر المعارف العامة ـ والكفوي واحدٌ منهم ـ يحاولون أن يعيدوا النظر في التعريفات القديمة، لعلهم يكشفون عنها غلائل اللبس، ويحذفون منها الفضول، ويكملون النقص، فوفِّق المتخصصون كابن هشام، ولم يوفق أصحاب الموسوعات غير المتخصصة كأبي البقاء الكفوي.

وإذا كان للمشتغلين بالنحو في العصر الحاضر من جهد يضيفونه إلى ما بذله السابقون فهو العكوف على الحدود، ودراستها دراسة تحليلية دقيقة، تكشف عن دلالاتها وقدرتها على توضيح المصطلحات، وجلاء ما يمكن جلاؤه من الحدود الغامضة، وطرح الجديد من التعريفات المقترحة على صفحات المجلات العلمية المتخصصة التي تصدرها مجامع اللغة العربية بغية مناقشته وصوغه على نحو دقيق صياغة علمية منطقية، تجلو الغامض، وتكمل الناقص، وتحذف الفضول، وتعين الناشئة على إدراك المفهوم النحوي إدراكا عميقاً لا تشوبه شائبة من حيرة أو ارتباك

مصادر البحث

- الأعلام - خير الدين الزركلي - بيروت دار الملايين ١٩٨٦م.

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك - ابن هشام الأنصاري - تح السقا والابياري والشلبي - دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٨٠م.

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون - إسماعيل باشا البغدادي - دار الفكر ١٩٨٢م.

- تاج العروس - المرتضى الزبيدي - طبعة الكويت ١٩٦٩م.

- تجديد النحو - د. شوقي ضيف - دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٨٦م

- التعريفات - علي بن محمد الجرجانى - ضبطه محمد بن عبد الحكيم القاضي - دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبنانى ١٩٩١م.

- تهذيب اللغة - أبو منصور الأزهري - تح عبد السلام محمد هارون ومحمد علي النجار - دار القومية العربية ١٩٦٤م.

- جامع الدروس العربية - مصطفى الغلاييني - المكتبة العصرية صيدا وبيروت ١٩٨٥م.

- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة - زكريا بن محمد الأنصاري تح د مازن المبارك - دار الفكر المعاصر بيروت ١٩٩١م.

- شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك - بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري - دار الفكر ١٩٩١م.

- الصاحبي في فقه اللغة - أحمد بن فارس - تح السيد أحمد صقر - مطبعة البابي الحلبي مصر ١٩٧٧م.

- ضوابط المعرفة ـ عبد الرحمن حسن حبنكي الميداني ـ دار القلم بيروت ١٩٨١م

- علم اللغة ـ د. علي عبد الواحد وافي ـ مكتبة نهضة مصر ١٣٨٢هـ.

- القاموس المحيط ـ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي ـ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٧م.

- الكتاب ـ سيبويه تح عبد السلام محمد هارون ـ دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٦م.

- الكليات ـ أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي تح د عدنان درويش ومحمد المصري ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق ١٩٨١م.

- اللباب في علل البناء والإعراب ـ مخطوطة الأحقاف ـ عن صورة لها في معهد المخطوطات العربية بالكويت.

- لسان العرب ـ ابن منظور ـ مصورة عن طبعة دار صادر ببيروت ١٩٥٥م.

- المدارس النحوية ـ د. شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

- المدارس النحوية أسطورة وواقع ـ د. إبراهيم السامرائي ـ دار الفكر ١٩٨٧م.

- المزهر في علوم اللغة ـ جلال الدين السيوطي ـ تح جاد المولى وأبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة البابي الحلبي في القاهرة.

- المستصفى من علم الأصول ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ـ دار الكتب العلمية بيروت عن طبعة بولاق ١٣٢٢هـ.

- المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث ـ الأمير مصطفى الشهابي ـ مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٨م.

- مصطلح الحديث ـ د. شرف الدين على الراجحي ـ دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥م.

- المصطلح النحوي ـ عوض حمد القوزي ـ جامعة الرياض ١٩٨٠م.

- المصطلح النقدي في نقد الشعر ـ إدريس الناقوري ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس ١٩٨٤م.

- معجم المؤلفين ـ عمر رضا كحالة ـ دار إحياء التراث العربي ١٩٥٧م.

- معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقوافي ـ د. محمد إبراهيم عبادة ـ دار المعارف بلا تاريخ.

- معجم المطبوعات العربية والمعرفة ـ يوسف اليان سركيس ـ مكتبة الثقافة الدينية.

- مغني اللبيب ـ ابن هشام الأنصاري ـ تح د مازن المبارك، محمد علي حمدالله، سعيد الأفغاني ـ دار الفكر بيروت ١٩٨٥م.

- المفصل في تاريخ النحو العربي ـ د. محمد خير حلواني ـ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٩م.

- مقاييس اللغة ـ أحمد بن فارس تح عبد السلام محمد هارون ـ مطبعة البابي الحلبي ١٩٧٠م.

- النحو العربي والدرس الحديث ـ د عبده الراجحي ـ دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٦م.

- النحو الوافي ـ عباس حسن ـ دار المعارف بمصر ١٩٧٥م.

- هدية العارفين ـ إسماعيل باشا البغدادي ـ دار الفكر ١٩٨٢م.



Production Rules:

1. The scholar shall comply with the principles of scientific reserch in respect of documentation of information and indicating the sources and references together with its editions.

2. The submitted research shall be serious, invented and not previously published.

3. Researches should be typewritten at one face of sheet.

4. The writer shall use all known punctuations in the Arabic style.

5. Marks and comments should be written separately at the bottom of each page.

6. It is preferred that each research shall be summarized in half page only with the main points dealt with.

7. Each research shall be accompanied by a brief extract about the writer, his educational record and his distinguished publications.

8. The research shall not exceed 30 fullscap pages.

9. The remarks made by the Arbitratro on research to be published shall be referred to the researcher in order to comply with.

10. All researches and subjects shall be the property of the College whether published or not.

11. The writer shall be iinformed on receipt of his subject and with the result of arbitration.

12. Published subjects shall be arranged with view to some technical considerations.

13. Researches not in conformity with the above mentioned conditions will be disregarded by the magazine, and will not be bound to send a reply

14. The Magazine shall pay a cash prize to each subject published in the magazine.

15. Subjects and all correspondences shall be sent to the following subject. P. O. Box 50106, DUBAI.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 9 - 1415 - 1995





UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 9 - 1415 - 1995